

Gianluca Garelli

Lo spirito in figura

Il tema dell'estetico nella
«Fenomenologia dello spirito»
di Hegel

il Mulino

Ricerca



Intesa da Hegel come forma di pensiero non scientifico e contrapposta in quanto tale al concetto, la rappresentazione è destinata a oscillare fra l'elemento sensibile e quello universale. Il libro indaga le diverse funzioni della nozione di rappresentazione nella "Fenomenologia dello spirito". Nonostante le sue ambiguità, si tratta di un'opera unica nella filosofia moderna, anzitutto in quanto straordinario repertorio di figure, vale a dire di rappresentazioni che esigono di essere levate dall'universalità del pensare, ma insieme si rivelano necessarie al cammino ascensionale del concetto, e resistono così in vario modo alla pretesa di un'assoluta negazione del sensibile. Al residuo estetico spetta così, nella prospettiva hegeliana del 1807, un ruolo indispensabile: nella sua dimensione intermedia fra il singolare e l'universale, esso tiene aperto lo spazio della comunicazione intersoggettiva, che è insieme condizione di possibilità e scopo della dialettica.

Gianluca Garelli è ricercatore di Estetica nell'Università di Firenze. Ha curato e tradotto una nuova edizione italiana della "Fenomenologia dello spirito di Hegel" (Einaudi, 2008). Per il Mulino ha già pubblicato, con F. Vercellone e A. Bertinetto, "Storia dell'estetica moderna e contemporanea" (2003) e "Lineamenti di storia dell'estetica" (2008); con C. Gentili "Il tragico" (2010).



il Mulino

e-book

Gianluca Garelli

Lo spirito in figura

*Il tema dell'estetico nella «Fenomenologia
dello spirito» di Hegel*



il Mulino

e-book

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Per altre informazioni si veda <http://www.mulino.it/ebook>

Edizione a stampa 2010
ISBN 978-88-15-13887-3

Edizione e-book 2011, realizzata dal Mulino - Bologna
ISBN 978-88-15-30470-4

Indice

Introduzione

Hegel o la fine della filosofia

Parte prima: Il residuo della rappresentazione

Capitolo primo

Cancellare lo spazio, cancellare il tempo. Sull'anestetica del sistema hegeliano

Capitolo secondo

«Meynung». L'opinione, o l'ermeneutica della presunta intenzione

Capitolo terzo

Pensare le figure. Transizione: il «romanzo» dello spirito

Parte seconda: Figure del linguaggio

Capitolo quarto

Hegel e lo spirito di Banquo. Il discorso e la vita offesa

Capitolo quinto

La meschinità della coscienza. Le parole dell'adulazione

Capitolo sesto

La libertà del perdono. Il verbo della riconciliazione

Capitolo settimo

«Bei frutti staccati dall'albero». Tramonto del classico e destino della rappresentazione

Fonti

Studi

Indice dei nomi

Bei aller Gewißheit der geistigen Verbindung zwischen Euch allen und mir, hat der Geist doch offenbar immer ein ungestilltes Verlangen nach Sichtbarmachung dieser Verbindung der Liebe und des Gedenkens, und die materiellsten Dinge werden dann Träger geistiger Realitäten.

Dietrich Bonhoeffer (*Widerstand und Ergebung*, Pfingsten 1943)

Hegel, and this is rare, was able to think against himself, and to observe and record himself doing so. The essence of Hegel's method and thought is self-polemic.

George Steiner (*Antigones*)

Ringraziamenti

Il libro nasce da un confronto con la *Fenomenologia dello spirito* durato molti anni, che ha messo capo fra l'altro alla mia edizione italiana del testo (Einaudi, Torino 2008)[22]. Un ringraziamento non solo formale va al Prof. Luca Fonnesu, al Prof. Massimo Mori e al Prof. Stefano Poggi, per aver letto con pazienza il mio lavoro, criticandone alcuni aspetti in modo fine e costruttivo, e favorendone infine la pubblicazione; e al Prof. Sergio Givone, che ormai molto tempo fa, a me che venivo da studi kantiani, raccomandò uno studio approfondito della *Fenomenologia dello spirito*. A mia moglie Bianca Danna debbo come sempre l'intelligenza insostituibile della prima lettura; a Luca Bagetto la benedizione dell'amicizia, nel *synphilosophieren* delle straordinarie ore berlinesi; ai miei studenti dell'Università di Firenze la *Unruhe* di una curiosità esigente e implacabile. Doni preziosi, che il libro

custodisce gelosamente fra le parole.

La realizzazione di questo libro è stata resa possibile grazie al prestigioso sostegno della Alexander von Humboldt-Stiftung, che mi ha conferito una borsa di ricerca annuale presso la Humboldt-Universität zu Berlin, e all'ospitalità di un'autorità indiscussa nell'ambito degli studi hegeliani: il Prof. Dr. Rolf-Peter Horstmann, al quale desidero infine esprimere qui la mia più sincera gratitudine.

Hegel o la fine della filosofia

1. Segni dei tempi. L'epoca del «sapere effettivo»

Alla filosofia hegeliana, si sa, sono state attribuite più o meno legittimamente molte profezie. A fronte di tanta fantasiosa preveggenza – la fine della storia, la morte dell'arte, o quanto altrimenti suggerisse l'enfasi retorica del contesto e del momento –, una diagnosi che meriterebbe invece di essere presa davvero sul serio non è frutto dell'estro di qualche interprete, ma si può leggere a chiare lettere in una delle prime pagine della *Fenomenologia dello spirito* (1807). Si tratta di quel passaggio della Prefazione in cui Hegel afferma: «Contribuire a far sì che la filosofia si avvicini alla forma della scienza – per raggiungere quella meta in cui essa può dismettere il suo nome di *amore del sapere*, per essere *sapere effettivo* – è quanto mi sono proposto» [*PhdG*, vi]. È una citazione su cui si tornerà ripetutamente, nelle pagine di questo libro; ma credo valga la pena metterne fin d'ora in chiaro almeno un senso generale.

A parere del filosofo che ha appena visto le truppe napoleoniche entrare a Jena, i tempi sono ormai maturi perché la filosofia tenda in qualche modo alla propria cancellazione, o quantomeno alla soppressione di una

parte di sé. Se essa, etimologicamente, significa «amore della sapienza», ebbene la sua trasformazione in *Wissenschaft* dovrà consegnarne al passato la dimensione per così dire erotica^[1]: dovrà cioè levare (nel classico movimento della *Aufhebung*) quella tensione essenziale che ne rende infinito il compito e inesauribile l'oggetto, in nome della propria trasformazione in sapere scientifico solidamente fondato e sistematicamente spiegato. Così, quando Hegel in seguito (nella prefazione dei *Lineamenti di filosofia del diritto* del 1821) avrebbe inteso dimostrarsi fino in fondo «figlio del suo tempo» invitando ad apprendere la propria epoca «nel pensiero» [HW VII, 25; FD, 15]^[2], non avrebbe fatto che ribadire l'inizio della fine non tanto per l'arte o per la storia, quanto appunto – paradossalmente – per la filosofia. In ciò, egli seppe avvertire i segni di un clima effettivo: e questo al di là della fiducia (che certo non gli faceva difetto) nei confronti del proprio sistema, o più in generale del metodo dialettico.

A quel primo paradosso se ne aggiunge però un secondo. Oggi, uno spirito del tempo tutto sommato non dissimile pare incarnato in primo luogo da chi ha favorito un modo di intendere la filosofia (e anche di praticarla concretamente all'interno delle istituzioni che la custodiscono e le sono preposte) che si vanta di essere, per ragioni in buona parte rispettabili, piuttosto alieno dall'universo hegeliano. Eppure già Hegel, appunto, si augurava (diversamente per esempio dell'ormai ex sodale Schelling) la definitiva trasformazione della filosofia in *Wissenschaft*, e preparava il terreno alla riduzione dell'«amore della sapienza», nel migliore dei casi, a requisito psicologico soggettivo del buon lavoratore del concetto. Nel corso degli oltre duecento anni che ci separano dalla *Fenomenologia dello spirito* il controverso passaggio dalla

philosophia alla *Wissenschaft* si è insomma di fatto compiuto, e con modalità non prive di conseguenze. Tali circostanze hanno provocato effetti generali di compensazione piuttosto consistenti, sui quali può valere la pena almeno di cominciare a riflettere.

2. Il sapiente, il filodosso, il tecnico della ragione

È difficile – e forse sarebbe una fatica improba, oltre che inutile – cercare di stabilire come e quando debba essere storicamente collocato il momento di svolta, in un processo di autocomprensione del sapere che attraversa in maniera capillare la vicenda del mondo moderno, e dunque richiederebbe di essere indagato con prudenza e gradualità. Non mi sembra comunque sottovalutabile l'intuizione di Pierre Hadot [1995; trad. it. 1998, 254-259], tra i massimi interpreti contemporanei del pensiero antico, quando questi fra le altre cose invita a focalizzare l'attenzione su un testo kantiano poco noto, rinvenendovi una delle più profonde riflessioni dedicate *post festum* all'«idea» che avrebbe dovuto essere incarnata dal sapiente antico, ma che già ai tempi di Kant sembrava ormai del tutto aliena dal profilo del moderno «filosofo». Così, sottolinea Hadot, se da un lato l'intero edificio della critica kantiana può ancora assumere davvero un senso solamente nella prospettiva della «saggezza» – ossia di quel *conceptus cosmicus* di filosofia dal quale dipende in ultima analisi un corretto uso del principio teleologico connaturato alla ragione umana^[3] –, dall'altro si fa sempre più evidente che il rischio, per il filosofo di professione che abbia perso di vista la dimensione pratica del proprio ideale sapienziale, consiste ormai nell'oscillazione fra la figura tanto invis a Platone del *filodosso*^[4] (oggi, chissà, forse si potrebbe tradurre con un po' di licenza

«opinionista»), e quella, certo professionalmente ben più solida, del «tecnico della ragione [Vernunft's Künstler]» [KEF, 5]. Il quale tuttavia, nell'esercizio del sapere, non vede altro che una *Wissenschaft* del tutto avulsa dal compito ideale del saggio. Hadot dà giusto rilievo a un breve passo delle *Lezioni di enciclopedia filosofica*, un corso tenuto con ogni probabilità da Kant nella seconda metà degli anni settanta del Settecento, in cui si legge fra l'altro:

“Che cosa aspetti a vivere virtuosamente[?]”, disse Platone a un uomo anziano che gli raccontava di aver udito le lezioni sulla virtù. Non bisogna sempre perdersi in speculazioni, ma pensare una buona volta anche all'esercizio pratico. Solo che al giorno d'oggi colui che vive come insegna è ritenuto un fanatico [*Ibidem*, 9].

È difficile non scorgere l'attualità di questa considerazione, almeno in quanto essa ripropone il problema del rapporto che la filosofia, nel pieno significato etimologico, non può non intrattenere con il proprio aspetto disciplinare e con il suo versante per così dire istituzionale. È chiaro: non vi è ormai studioso di filosofia che non debba fare seriamente i conti con l'elemento tecnico delle proprie competenze; così come d'altronde – poco più avanti già Kant lo avrebbe ammesso con franchezza – non c'è forse poi così tanto da recriminare sul fatto che il *Weltweiser* oggi non venga preso troppo sul serio, e non gli si rimproveri oltre misura di non vivere in perfetta coerenza con le proprie dottrine. Resta tuttavia che, se parlare di un qualche mutamento epocale del ruolo della filosofia può avere un senso, fra le due opzioni enunciate qui di seguito sembra spalancarsi un'alternativa radicale.

Una possibilità è che la filosofia si riconosca come settore del sapere ben definito, nel quale è dato cogliere e

misurare con ogni accortezza e con metodi adeguati (come del resto è auspicabile avvenga in ogni ambito scientifico) un progresso paragonabile a quello delle scienze forti propriamente dette – secondo quanto, ancora di recente, è stato affermato in polemica contro ogni deriva relativistica della nozione di verità^[5]. È indubbio che, almeno nelle intenzioni di chi la difende, questa opzione si presenti anzitutto come una scelta di serietà e di rigore scientifico. Fatico tuttavia a ignorarne anche un bilancio non troppo favorevole, nel mero calcolo di costi e benefici, a partire proprio dalla perdita del valore sapienziale implicito nella nozione stessa di filosofia: a meno di non rispolverare, con un equilibrismo invero inaspettato, la vecchia equazione socratica fra virtù e sapere, conciliandola non so come con una riduzione positivista della filosofia *tout court* a tardo discorso sul metodo.

Oppure, altra alternativa, della filosofia deve appunto potersi dire (anche) qualcosa di più e di diverso. Ma che c'entra, a questo punto, Hegel – cioè colui che, come ha scritto Karl Löwith [1960; ed. it. 1982, 444-445], ha interpretato questa trasformazione nel senso che il filosofo – smarrita quell'individualità plastica che era propria del sapiente antico, perduta anche la distinzione che contraddistingueva lo *status* del teologo medievale e addomesticata l'instabilità conflittuale della nascente modernità – ha ormai un *impiego di insegnante*, dunque può e anzi deve «affidare il lato “esteriore” della sua esistenza» all'«ordinamento» del suo mondo, non diversamente dal modo in cui «l'uomo moderno lascia determinare dalla moda il suo modo di vestirsi» [Löwith 1941; trad. it. 1949, 113]?

3. A torto o a ragione

Bisogna ritornare, per un momento, alla questione da cui si era partiti. S'è detto: se c'è un'analisi epocale di Hegel capace di mostrarsi anche oggi piuttosto rispondente alla realtà, questa è la diagnosi relativa – per parafrasare liberamente le *Lezioni di estetica* – al «carattere passato» della *filosofia*, in nome di una sua *Aufhebung* nella scienza dispiegata. Mi permetto di insistere di nuovo su un aspetto: la diagnosi, di fatto, sembra tutto sommato funzionare sia nel caso (si perdoni la maniera un po' sbrigativa di esprimersi) che il progetto filosofico hegeliano venga ritenuto almeno in parte convincente e tuttora condivisibile – come sembrerebbero fra l'altro suggerire, negli ultimi decenni, le più varie rinascite di «meditazioni hegeliane» nel cuore stesso di quel pensiero analitico e più in generale di una cultura filosofica che a lungo hanno costituito baluardi quasi impermeabili alle variazioni della dialettica; sia anche, per converso, nel caso che si continui a vedere nell'hegelismo (e magari più in generale nell'intera parabola dell'idealismo classico) un improvvido – sebbene a tratti geniale – erramento gnoseologico, distante dal buon senso comune proprio come da ogni retto uso della razionalità scientifica. A molti pare infatti evidente che, se Hegel ha avuto torto, ciò è avvenuto proprio in conseguenza dell'adozione d'un ideale di razionalità che il sapere filosofico successivo ha a suo modo *superato*, consegnato al passato, forte di un uso migliore e magari apparentemente più salutare dello strumento logico. Si tratta peraltro, almeno in quest'ultimo caso, d'una convinzione che senza alcuna pretesa definitoria mi permetterei di ascrivere a una forma di progressismo positivista, di cui uno sguardo dialetticamente accorto è tentato di smascherare ideologie

e insospettabili residui assiologici. Ma anche senza scomodare complesse considerazioni politiche o geofilosofiche, basterà forse ricordare che si parla di progresso, di solito, là dove la realtà del presente e del passato, con tutte le sue carenze presunte o le sue aporie effettive, venga comparata con un ideale di compiutezza a cui – magari solo in forma asintotica – il cammino del sapere non possa non dirigersi, o in base al quale debba quantomeno orientarsi.

D'altra parte però, anche se Hegel avesse avuto in qualche misura ragione, è fin troppo facile osservare che la scienza in cui culmina il punto di vista dialettico ha a propria volta deliberatamente inteso consegnare al passato, cioè *superare* nella famigerata *Aufhebung*, i gradi precedenti del sapere, la cui verità, di nuovo, potrà essere conservata soltanto sulla base d'un ideale compiuto e *assoluto*: piaccia o no, appunto la meta di quel cammino che Hegel espose nel capolavoro del 1807, per poi svilupparlo sistematicamente nelle opere successive. Non sarà inutile obbiettare, a questo punto, che la caricatura di un «Assoluto» scritto rigorosamente (e non solo in tedesco, va da sé) con la lettera maiuscola, e inteso come termine destinale del sapere, o addirittura quale indicazione della fine della storia, è da tempo ampiamente contestata dagli studi hegeliani più degni di considerazione. Anzi, come è stato notato ormai da più parti, solamente dopo aver raggiunto la piena consapevolezza di sé lo spirito che ha percorso il cammino della *Fenomenologia* può divenire davvero capace di fare esperienza sul serio, cioè di confrontarsi con la razionalità della *Wirklichkeit* dispiegata nella sua libera contingenza.

Ma anche nell'ipotesi ermeneuticamente più benevola (e

sicuramente più interessante) di uno hegelismo «aperto» e non dogmatico, la conquista del punto di vista del sapere assoluto potrebbe comunque rivelarsi, alla fine, un guadagno meschino. Una volta trasformata la filosofia in «scienza», si potrebbe infatti obiettare non meno dialetticamente che non ci si potrà certo appagare d'una simile autoconsapevolezza, pur faticosamente raggiunta. L'abito di gala del logos, sfoggiato per un evento mondano tanto atteso, andrebbe infatti riposto e quotidianamente sostituito con una più robusta tuta da lavoro: il travaglio parrebbe di nuovo agli inizi, laddove – con le parole di un controverso testo di Michel Foucault – si riconosca la necessità di «tendere l'orecchio, chinarsi verso questo borbottio del mondo, tentare di scorgere tante immagini che mai sono state poesia, tante fantasie che mai hanno raggiunto i colori della veglia»^[6].

4. Il contrario dell'«estetica»

Anche perché – e qui c'è un aspetto non sottovalutabile della questione – la dialettica hegeliana manifesta al cospetto dell'individualità un peculiare e forse inatteso retaggio kantiano; o meglio forse sarebbe dire: un retaggio della componente propriamente *riflessiva* della filosofia trascendentale di Kant^[7]. Mi riferisco a quell'eredità per cui il pensiero di Hegel, a partire dalla *Fenomenologia dello spirito*, è sembrato rivelarsi, a qualche acuto sguardo retrospettivo, come un progetto essenzialmente *anestetico*^[8]. L'espressione, mi rendo conto, potrà sorprendere chi piuttosto sia solito lodarne la concretezza dell'argomentazione e in generale ne apprezzi l'impostazione (in senso lato) *realphilosophisch*, così aliena dalla tenerezza nei confronti del «pensare astratto», ovvero di ciò che si muove nelle maglie dei formalismi; dalla cui

vacuità – a detta di Hegel – la moderna filosofia della coscienza non è affatto esclusa. Ma il punto è che già nell'ambito riflessivo inaugurato dalla filosofia critica di Kant il riferimento a condizioni di applicazione *empiriche* va inteso con la dovuta prudenza. Non è una *boutade*, né una banale variazione del venerabile tema dell'*individuum ineffabile*. Si pensi, piuttosto, a quali siano le implicazioni possibili dell'approccio *trascendentale*, che per definizione ha a che fare con concetti. Certo, si potrebbe osservare, lo spazio e il tempo in sé non sono affatto concetti. Qui si tocca notoriamente una vecchia e dibattuta questione interna alla storia kantismo; il che però non esclude, in linea di principio, che il filosofo trascendentale possa per definizione «occuparsi solo del concetto di queste rappresentazioni»[9]. Ciò potrebbe suonare paradossale solo per chi volesse erroneamente identificare le preoccupazioni epistemologiche della filosofia critica con un empirismo ingenuo che con Kant ha davvero poco o nulla a che spartire. La concretezza del dato, cioè del molteplice empirico, è per definizione altro dal trascendentale, e la riflessione critica dovrà muoversi nella dimensione del concetto, che appunto è in senso lato *ideale*. Ora, Hegel non si limita a condividere con Kant una *descrizione* del processo dell'esperienza che parte dall'intuizione sensibile, ma addirittura la radicalizza: infatti lo sviluppo della coscienza non può non prendere le mosse dall'inconsapevole immersione in un'immediatezza solo *presunta*. Richiamare queste circostanze consente di inquadrare in prospettiva storicamente più attendibile anzitutto le pagine della *Fenomenologia dello spirito* dedicate da Hegel alla figura della certezza sensibile. Qui, come si ricorderà, la *Meynung* intende ciò che sente come se si trattasse di un «questo» nella sua singolarità immediata;

ma nel momento in cui pretende di esprimere ciò che ha in mente, essa non può non ricorrere a una mediazione, a un universale già linguistico: la singolarità immediata è irriducibile al logos [cfr. *PhdG*, 22-37]. Del resto, è noto che Wilfrid Sellars e dopo di lui (fra gli altri) John McDowell e Robert Brandom hanno ribadito che con Kant e Hegel, in questo senso, sono state poste le basi per la critica al «mito» di un *dato* che si pretenda indipendente, in generale, dallo «spazio delle ragioni»^[10].

Alcune conseguenze di quanto sopra si è definito, con un po' di enfasi, «progetto anestetico» sono trattate più diffusamente nei primi due capitoli di questo studio. Jacques Derrida ha scorto per esempio nella filosofia hegeliana (certo, nel sistema enciclopedico: ma l'osservazione potrebbe ben estendersi agli abbozzi jenesi, e dunque interessare un arco cronologico inclusivo anche della *Fenomenologia*) un grandioso tentativo di cancellare la spazialità, cioè una semiologia guidata da un ideale temporale in cui lo spirito sembra progressivamente *aufheben* (levare-ed-elevare) la materia. Al di là delle perplessità suscitate da specifici aspetti di questa interpretazione, dalle pagine derridiane più convincenti risulta l'immagine d'uno Hegel in cui, per così dire, l'incontro fra Atene e Gerusalemme si risolve dunque decisamente con la prevalenza della seconda. Per parte sua, Martin Heidegger ha visto invece nell'ideale enunciato già nella Prefazione della *Fenomenologia dello spirito* un programma metafisico orientato alla paradossale (auto)cancellazione della *temporalità*: una prospettiva in cui il concetto guadagnerebbe infine uno spazio logico etereo, eterno. Ed è evidente che a prevalere, qui, è piuttosto Atene – nel senso, almeno, d'un ideale di ontologia improntato dalla greicità, che sembra attraversare la storia e il tempo

con l'unico e deliberato scopo di portarli a totale consumazione. Come (spero) si vedrà nel corso del lavoro, interpretazioni come queste, nella loro apparente inconciliabilità, si rivelano infine solidali per un aspetto decisivo. Hegel, agli occhi di quei due straordinari lettori, elabora un quadro dialettico all'interno del quale la *physis* deve essere inverata dallo spirito, la materia dalla forma, la corporeità della lettera dall'astrattezza del messaggio – il senso concreto e fisico dal senso come significato astratto. In questo risiederebbe la vocazione *anestetica* del Geist hegeliano, che sembra ricercare pace per la propria costitutiva inquietudine solamente nella negazione dell'estetico – appunto: dello spazio e del tempo – in nome del sapere concettuale.

Al cospetto di questo stato di cose, l'interprete non ha molte alternative. Una, probabilmente la più agevole (e forse per questo non priva di un certo seguito), consiste di fatto in una liquidazione del problema. Il che significa più o meno pensare, *absit iniuria*, che allo sguardo del lettore contemporaneo l'edificio della filosofia di Hegel sia sostanzialmente ridotto a un cumulo di macerie teoriche il cui interesse è oggi nel migliore dei casi limitato alla storia delle idee e della cultura – considerato che, *a fortiori*, proprio la palese contraddittorietà delle possibili interpretazioni renderebbe ormai vago e infruttuoso un confronto teorico con un residuo della metafisica del primo Ottocento.

Non sono soltanto gli argomenti già accennati a farmi tuttavia prediligere, a questo approccio riduttivo, una forma di rispetto ermeneutico per quanto possibile più *immanente* al pensiero hegeliano. Il che concretamente significa, per esempio: ritengo che l'antitesi appena

delineata richieda di non essere trattata alla stregua di un'opposizione meramente formale (sul tipo di quella dell'enunciato « $A - A = 0$ »), ma vada piuttosto considerata appunto come contraddizione meritevole di sviluppo. Se si accetta questa premessa, assumere un punto di vista immanente vuol dire (e lo si vedrà meglio in seguito) far propria la convinzione che pensare in modo dialettico significa non arrestarsi alla dimensione diairetica del giudizio, ovvero alla mera constatazione di un presunto stato di cose, bensì ricostruirne la razionalità del divenire – direbbe forse Hegel: esporne il *sillogismo*, cioè «il movimento dell'universale che attraversa la determinazione per giungere fino alla singolarità, come pure il movimento inverso, che dalla singolarità, attraverso il levarsi di quest'ultima, ossia la determinazione, giunge all'universale» [PhdG, 744]. Proprio sulla scorta dell'insegnamento della *Fenomenologia dello spirito*, si tratta cioè di non accontentarsi dell'immediatezza del *che*, ma di sforzarsi per rendere ragione d'ogni presunta evidenza, ricostruendone il *come* e il *perché*: insomma, raccontandone filosoficamente, al *presente*, la storia *passata*¹¹. Quanto al *futuro*, infine, questo lavoro non aspira ovviamente a formulare diagnosi o previsioni che la *Flüßigkeit* del divenire potrebbe smentire ben presto. In questo senso, che la nottola di Minerva si alzi per Hegel in volo notoriamente *dopo*, cioè solo sul fare del crepuscolo, credo dovrebbe costituire, assai più che la giustificazione di un uso troppo disinvolto del concetto, un invito alla ragionevole prudenza *in philosophicis*.

5. Hegel, o la fine della filosofia

Il titolo di queste pagine introduttive si presenta dunque, a questo punto, come deliberatamente ambiguo. Finora

infatti sono state portate ragioni per interpretare questa particella disgiuntiva, «o», in un'accezione per così dire debole (nel senso del latino *sive*), che di fatto riconduce i due termini della distinzione a una sostanziale identità: «Hegel, *vale a dire* la fine della filosofia»: proprio come il filosofo ha in certo modo voluto e argomentato, e come non meno di lui hanno preteso in molti, anche fra coloro che si sono opposti con ogni mezzo alla sua dottrina. Ma l'idea che sta alla base di questo studio è (anche) un'altra, e la si potrebbe introdurre suggerendo di leggere quella disgiuntiva piuttosto come alternativa forte (nel senso del latino *aut*): «Hegel, *oppure* la fine della filosofia». Come se, in certo modo, solo dall'interno di una prospettiva che sappia farsi carico delle contraddizioni sopra enunciate fosse possibile individuare ancora una possibilità, se non per una filosofia sistematica (essendo decisamente vago, come insegna uno sguardo storicamente accorto, il senso di questa espressione)^[12], almeno per un pensare al cui esercizio concreto la definitiva presa di congedo da Hegel parrebbe difficilmente praticabile. E se pensare in modo dialettico significa interrogarsi anzitutto sulle condizioni che hanno reso possibile uno stato di cose alla cui effettività proprio la filosofia hegeliana sembra aver contribuito in misura essenziale, ecco spiegato anche il motivo per cui qui si è scelto di concentrare lo sguardo sul testo nel quale molte contraddizioni inaugurate dal pensiero moderno sembrano profilarsi o prendere forma in modo esplicito nel linguaggio della dialettica: la *Fenomenologia dello spirito*^[13].

Così, il presente lavoro per un verso aspirerebbe a non essere assimilato in tutto e per tutto ai tentativi di separare (con argomenti teorici o storico-filologici) la lettura della *Fenomenologia* da quella dei più tardi lavori sistematici; per

altro verso, vorrebbe che i risultati da esso presentati, se mai ce ne sono, non fossero ricondotti alla pur decisiva contrapposizione fra un ideale rigido di hegelismo e una visione più ampia e promettente del cosiddetto «sistema aperto». Nel tentativo di anticiparne una presentazione d'insieme, si potrebbe dire che esso si sforza piuttosto di muoversi all'interno dell'orizzonte spalancato dalla *Fenomenologia dello spirito*. Si propone cioè in primo luogo di prendere sul serio la metafora con cui Hegel, nella Prefazione dell'opera, parla di un *Aufgang* del pensiero: «quel sorgere aurorale che come un lampo, d'un tratto, delinea il configurarsi del nuovo mondo» [PhdG, XIII-XIV]. Nella convinzione che il pensare abbia ancora bisogno di muoversi all'interno di questa luce – ormai, certo, fattasi crepuscolare –, questa ricerca ha preso dunque avvio da domande del tipo: che cosa significa pensare elaborando *figure dello spirito*? Che relazione c'è fra la *Bildung* (intesa in generale come cultura, ma anche come processo formativo della coscienza individuale) e il *medium* linguistico? In che modo il linguaggio filosofico, nel suo esprimere la pura attività del concetto, può aspirare a prendere congedo dalla dimensione della *rappresentazione*, che sembra comunque segnarlo in modo essenziale?^[14]

Tali interrogativi debbono mostrare fra l'altro in che senso la *Fenomenologia dello spirito* costituisca un terreno fecondo di indagine in particolare per l'estetica filosofica, nella misura in cui questa disciplina voglia interrogarsi sulla relazione fra il pensare astratto e la ricchezza del rappresentare. Perché è vero, come è stato osservato da più parti, che la prosa filosofica di Hegel dopo il 1807 avrebbe smarrito molta di quella luminosità aurorale di cui sopra, perdendo gran parte della concretezza che caratterizza le sue figure, le anima e ne costituisce per l'appunto lo spirito.

Ma non è meno vero che, come scrisse ancora Bloch [1962²; trad. it. 1975, 76], «la più tarda produzione hegeliana non trasforma la *Fenomenologia* in un mattino che trapassa ora in un meriggio, poiché questo mattino contiene molte cose che nel meriggio non si manifestarono affatto». Ebbene, per conservare questa immagine, si potrebbe dire allora: le presenti ricerche si sono orientate appunto sulle tracce di quei contenuti della *Fenomenologia* che il meriggio, forse, non ha potuto illuminare appieno.

6. Fine della rappresentazione

Capiterà di ripetere, nel corso delle pagine seguenti, che prendere congedo da una forma non scientifica di pensiero implica, secondo Hegel, il passaggio dalla rappresentazione al concetto: ecco perché la cosiddetta «proposizione speculativa»^[15] vuole esprimere la *fine* della rappresentazione, mentre la consumazione del residuo figurale e rappresentativo del linguaggio costituisce il *fine* dello stesso cammino fenomenologico. Ma questo congedo è tutt'altro che pacifico: cifra dell'irrequietezza stessa dello spirito, la rappresentazione oscilla sempre, senza posa, fra l'elemento sensibile e quello universale [cfr. HW XVI, 139-140].

Pur ammettendo una sostanziale coerenza nella definizione e nell'uso hegeliani della nozione di *Vorstellung*, lo studio ne verrà così sottolineando progressivamente diversi aspetti, corrispondenti ad altrettante funzioni decisive. Nel primo capitolo, dopo un breve «prologo» dedicato ai frammenti jenesi della *Realphilosophie*, qui presi in esame esclusivamente in relazione al delinearsi del problema del *segno* e del *discorso*, l'analisi della rappresentazione cercherà di individuare i confini di un

territorio (e dunque, nuovamente, i termini propri di un linguaggio) in cui alla dimensione ancora estetica della *Vorstellung* dovrebbe da ultimo – nei voti appunto della «scienza dell'esperienza della coscienza» – subentrare la pura, anestetica *Darstellung* («presentazione») concettuale. Il secondo capitolo si pone la questione del senso e della sua espressione in riferimento non solo alla nozione di *Meynung*, come si è già brevemente accennato, ma anche al problema dell'espressione, ai quali corrisponde un reticolo di rimandi lessicali che ha il proprio centro nelle pagine della *Fenomenologia* dedicate alla fisiognomica. Il terzo capitolo invece, con cui si conclude la prima parte del volume, funge da transizione: cerca infatti di esporre, almeno in linea generale, alcuni aspetti della struttura narrativa del testo del 1807, che fanno di quest'opera (non senza ambiguità e contraddizioni) un *unicum* nel pensiero moderno, anche e proprio nel senso di uno straordinario repertorio di *figure*. Si è infatti giustamente insistito sull'unicità della *Fenomenologia* in quanto «galleria di tipi ideali dello spirito» che si succedono scaturendo l'uno dall'altro, in una «fusione mai più raggiunta, nella storia della filosofia, di pensiero rigoroso e fine forza figurativa artistica». Lo stazionare presso la figura costituisce infatti come un contrappeso indispensabile all'incedere destinale dello spirito: approfittando della «fiacchezza» della *Gestalt*, il singolare si riveste di universalità in modo tuttavia mai astratto; ed è anzi solamente in tale *verweilen* che può agire con efficacia e profondità quella «magica forza» di cui si parla nella Prefazione, capace di volgere il negativo nell'essere e di permettere la trasformazione della sostanza in soggetto [Schmitz 1957, 315-320]^[16].

Il passaggio dal «rappresentare» al «concepire» costituisce un movimento che viene narrato dal pensare

già fattosi concetto, ma quale risultato dell'esperienza compiuta dallo stesso pensare rappresentativo: come ha scritto Werner Marx, si tratta del racconto di una *Erfahrungsgeschichte* [W. Marx 1967, 6-9]. Certo, per Hegel è l'essenza stessa del pensare che preme a rivelarsi non più rappresentativamente, ma presentativamente, in forma concettuale^[17]; e tuttavia, l'andamento fondamentale dello spirito rimane determinato dalla relazione fra riflessione assoluta e sua manifestazione concreta – fino a mettere in questione l'«esistere [*Daseyn*]» del linguaggio, che si configura comunque nei termini di elemento esteriore, alterità essenzialmente insopprimibile^[18]. Con ciò, si è però ormai compiutamente delineato il problema implicito nella «traduzione dal linguaggio della rappresentazione al linguaggio del concetto», ovvero (come è stato osservato) nel passaggio dal «*mytho-logischen Geschehen*» alla «*begriffene Geschichte*» – dalla dimensione variopinta, intuitiva, vivace della rappresentazione alla «grigia falange del concetto»^[19], il cui monismo logico è garantito dalla perfetta coincidenza di certezza e verità: la *Selbsterkenntnis* del sapere assoluto.

Ma il sapere assoluto potrà davvero seriamente aspirare all'eliminazione della datità finita (e, perché no, *corporea*) del soggetto pensante? Davvero il linguaggio del concetto potrà cioè salvaguardare la dimensione eterea del pensiero dalla contaminazione e frammentazione rappresentativa^[20]? Al cospetto di queste domande c'è stato chi (come Günther Wohlfart) ha insinuato, con una provocatoria parafrasi quasi-kantiana, se non una sorta di rivalsa dell'estetico, almeno l'inaggrabilità del *double-bind* fra il momento estetico e quello logico: «il concetto speculativo senza l'intuizione estetica è tanto vuoto e privo di senso quanto l'intuizione estetica lo è senza il concetto

speculativo»^[21]. Hegel stesso, del resto, riconosce che solamente per l'intelletto (ancora) irrazionale l'apparire sensibile dell'idea è destinato a rimanere un inspiegabile non-senso. Ma se vi sono buone ragioni nell'argomentare che, per quanto paradossale ciò possa sembrare, anche nella *Fenomenologia* «l'intuizione estetica costituisce l'elemento intimo [*das Innigste*] del concetto speculativo», non meno vero è che con le conseguenze di questo stato di cose lo stesso Hegel sarebbe entrato in qualche modo in conflitto, appunto elaborando un sistematico progetto di sostanziale cancellazione dell'estetico [Wohlfart 1981, xii]. Del resto, parlare di «traduzione» del linguaggio della rappresentazione nel linguaggio concettuale può essere forse suggestivo, ma nulla di più. Tanto più che anche la «grigia falange del concetto» sembra dovere la propria efficacia *in primis* alla suggestione metaforica esercitata dalla greve materialità dell'*armamentario* logico. E poi: il grigio non è forse a sua volta un colore?

La dimensione figurale assunta dalla parola nella *Fenomenologia dello spirito* riguarda insomma rappresentazioni che esigono di essere «levate» dall'universalità del pensare, ma insieme si rivelano necessarie al cammino ascensionale del concetto, e resistono così alla pretesa di un'assoluta negazione del sensibile. Ecco perché i capitoli della seconda parte del libro propongono variazioni intorno ad altrettante figure del linguaggio, nell'intento di rivendicare al residuo estetico il ruolo di componente concreta indispensabile per il pensare dialettico. Vi si tratta, nell'ordine, del discorso che risuona nel silenzio della vita offesa; delle parole della falsa coscienza proprie dell'adulazione e della loro trasformazione nel linguaggio di un Sé dilacerato; del verbo della confessione e del perdono riconciliativo, inteso

come superamento (nel *fare*, prima ancora che nel sapere) della frattura inferta dal giudizio; infine, del linguaggio poetico come *medium* dell'arte spirituale, che prepara (problematicamente, come già si è potuto vedere) l'avvento del pensare speculativo. A uno sguardo complessivo potrà così delinearsi anche la portata della *Vorstellung* nella sua dimensione intermedia fra il singolare e l'universale: è qui che essa tiene aperto lo spazio di un'autentica comunicazione intersoggettiva, facendosi insieme condizione di possibilità e *télos* della dialettica.

[1] Uso l'espressione nel senso di quell'«amore del pensiero» che costituisce l'eredità decisiva del lavoro filosofico – purtroppo interrottosi dieci anni fa – di Gianni Carchia [2000].

[2] Su questa celebre formulazione hegeliana e le sue conseguenze esegetiche rimando per un inquadramento a Bubner [1970], nonché naturalmente a Bodei [1975].

[3] Su questo aspetto, cfr. in generale Garelli [1999].

[4] Cfr. innanzitutto *Repubblica* [480a-b].

[5] Cfr. esemplarmente Marconi [2007].

[6] La citazione è tratta dalla Prefazione alla prima edizione della *Storia della follia* [Foucault 1961; trad. it. 2006, 14].

[7] Su questo punto, cfr. le riflessioni di Wiehl [1987, 44-51].

[8] Per il senso di questa nozione rimando, in generale, a Marquard [1989].

[9] Cfr. in proposito le osservazioni di Bencivenga [1987; trad. it. 2000, 148-149].

[10] Cfr. notoriamente Sellars [1956, trad. it. 2004, 5-12]; ma poi McDowell [1996²], Brandom [1994 e 2000]; per un inquadramento teorico e storico-filosofico della questione si vedano Rorty [1997]; Verra [2007, 385-396]; e ancora i saggi contenuti in Ruggiu e Testa (a

cura di) [2003].

[11] Su questo punto rimango debitore delle considerazioni svolte da Chiurazzi [2005, 59-72]; cfr. Garelli [2008, xxxv-xxxviii].

[12] Rimando alle considerazioni storiche sulla nozione di «sistema» contenute in Von Der Stein [1968].

[13] L'idea di rileggere la *Fenomenologia dello spirito* come «opera-chiave» per la comprensione del moderno fa da filo conduttore per esempio ai saggi raccolti in Welsch e Vieweg (a cura di) [2008].

[14] Il tema del linguaggio, a lungo ampiamente misconosciuto dal *mainstream* degli studi hegeliani, ha trovato una rinascita a partire dagli anni sessanta del secolo scorso, per complesse ragioni di ordine teorico e culturale che non è possibile qui riassumere in breve. In proposito rimando alle rassegne di Ferrarin [1987 e 2007, *passim*], limitandomi a segnalare, per ora, il contributo originale di Lauener [1952]. Anche senza dividerne necessariamente l'impianto teorico, a tale studio va riconosciuto infatti il merito (decisivo per il punto di vista del presente lavoro) di aver ricostruito con sistematicità la questione del linguaggio nella *Fenomenologia dello spirito*, mettendola fruttuosamente in rapporto con quella, centrale per l'estetica hegeliana, della «manifestazione sensibile dell'idea». In prospettiva parzialmente analoga, spunti decisivi si trovano anche nel pur discusso lavoro di Simon [1966²], in W. Marx [1967] e in Wohlfart [1981].

[15] È noto che gli studiosi di Hegel non sono affatto concordi sul significato e l'importanza, per il pensiero hegeliano, di questo tema (nel senso in cui l'espressione ricorre nella Prefazione della *Fenomenologia dello spirito*). Qui mi limito a parlare di «proposizione speculativa» nel senso accreditato dagli studi di riferimento citati nella nota precedente, cui bisogna aggiungere almeno Surber [1975].

[16] Cfr. anche Kohl [2003], soprattutto quando sottolinea la matrice retorica e linguistica della nozione di «Gestalt», in apertura di un'ambiziosa ricostruzione dell'intera *Fenomenologia dello spirito* presentata nei termini, espressamente «estetici» o «drammatici», di una *Veranschaulichung* del principio spirituale. – Sia a questo punto consentita una breve digressione di metodo. Quando qui si parla di «figura», non si invita a pensare l'immagine nel senso del tradizionale

movimento dalla presenza all'assenza (intendendola così in termini di una presenza ritenuta e/o di un'assenza riferita), ma piuttosto si tratta di vagliare che cosa significa nella *Gestalt* hegeliana il ritorno «dall'idealizzazione logica [...al]la visibilità», come opportunamente sottolineato, pur in altro contesto, da Bagetto e Lévêque [2009, 5-9]. In tal senso, il movimento in esame può dirsi propriamente *ermeneutico*: esso è lontano tanto dall'apriorismo epistemologico quanto dal monismo materialistico; ma, in questa forma, mostra la propria incompatibilità anche con ogni dissoluzione (a qualsiasi titolo condotta) della realtà nel linguaggio.

[17] Si è parlato in proposito, almeno nelle intenzioni del disegno hegeliano, di un «asservimento totale» del linguaggio al pensare [ibidem, 18-19]. Sullo «spirito» inteso nella *Fenomenologia* come *Idealität* e insieme quale processo di *Idealisierung*, cfr. W. Marx [1971, 71-81].

[18] Le parole hanno un suono, le frasi un'impronta stilistica, i nomi una concretezza segnica e così via (insomma un *hardware*, si potrebbe azzardare) perfino quando rimangono nella memoria [cfr. ibidem, 29-30].

[19] L'icastica espressione «graue Phalanx des Begriffs» è ripresa da Vieweg [2008, 599-600]. Sulla questione cfr. anche Horstmann [2006, 32-33].

[20] Cfr. la questione esemplarmente posta da Thompson [2006, 35]: «Does language not expose the immanence of thought to the threats of representation?».

[21] L'allusione è evidentemente al noto passaggio della *Critica della ragion pura* che recita: «nessuna di queste due facoltà [sensibilità e intelletto] è da anteporsi all'altra. Senza sensibilità, nessun oggetto ci verrebbe dato e senza intelletto nessun oggetto verrebbe pensato. I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche» [B 75].

Parte prima: Il residuo della rappresentazione

Cancellare lo spazio, cancellare il tempo. Sull'anestetica del sistema hegeliano

Il linguaggio, nel sistema filosofico hegeliano, consente lo sviluppo di una coscienza. Per Hegel la produzione del segno è più libera di quella del simbolo, sebbene non riesca comunque a farsi pura intuizione di assenza. La semiologia di Hegel estingue lo spazio in nome del tempo, dopo aver cancellato il tempo in nome della spazialità del concetto.

1. Prologo a Jena. La potenza del segno

Le pagine dello studio su *Il giovane Hegel* che György Lukács ha dedicato alla *Realphilosophie* jenese – in assoluto, fra le più importanti per la comprensione del progetto fenomenologico hegeliano^[1] – denunciano probabilmente un certo limite ideologico là dove, accanto all'analisi del tema del lavoro, non sembrano riconoscere altrettanta attenzione al tema del *linguaggio*: il cui ruolo, sia nei «Frammenti sulla filosofia dello spirito» del 1803-1804, sia nella «Filosofia dello spirito» del 1805-1806, parrebbe invece decisivo anche nella genesi delle questioni che a Lukács stavano più a cuore^[2]. In effetti, nei testi della filosofia dello spirito jenese *linguaggio* e *lavoro* costituiscono

insieme forme di oggettivazione della *Wirklichkeit* nel mondo. Come si vedrà in breve, il linguaggio in particolare costituisce il *Daseyn* ideale dello spirito [GW VI, 318; FSJ, 55] in quanto «medio esistente» tanto fra soggetto e oggetto nel rapporto conoscitivo, quanto fra soggetto e soggetto nell'atto del reciproco riconoscimento.

Si tratta però di fare un piccolo passo indietro. Nei testi jenesi, è il problema dell'organismo a costituire il punto di passaggio dalla filosofia della natura a quella dello spirito, nel cui cammino progressivo la coscienza, attraverso la *rappresentazione* e il *desiderio* (cioè il processo teoretico e quello pratico), perviene all'eticità assoluta – e con ciò, da ultimo, alla filosofia speculativa, il cui risultato consentirà di ritrovare il principio stesso dell'intero movimento. Secondo uno dei frammenti del 1803-1804, la coscienza si manifesta essenzialmente nella forma dell'opposizione, in cui l'unità dei due termini in antitesi «appare [...] come un medio tra essi, come l'*opera* di entrambi, come il terzo in cui sono in relazione»; e infatti «l'organizzazione della coscienza nella realtà dei suoi momenti [è] una organizzazione delle sue forme [Formen] come medi» [frammento 18: GW VI, 275-276; FSJ, 13-14]. Hegel delinea quindi già in queste note l'opposizione fra *memoria* e *linguaggio*: un'antitesi in cui «la memoria appare dal lato di ciò che è cosciente; il linguaggio dall'altro lato» [GW VI, 278; FSJ, 16], e che corrisponde – sul piano pratico – all'opposizione fra *lavoro* (*Arbeit*) e *strumento* (*Werkzeug*). Come riassume il frammento 19, «La coscienza esiste dapprima come *memoria* e suo prodotto, il *linguaggio*; e attraverso l'intelletto, in quanto l'essere del concetto determinato, diviene il semplice, assoluto concetto, l'assoluta riflessione in se stessa, la vuotezza della facoltà formale dell'astrazione assoluta», destinata tuttavia per così dire a

ribaltarsi nel lavoro, attraverso il medio dello strumento (che ne è il prodotto durevole), per riconoscersi infine nell'«esistenza assoluta» dell'eticità [GW VI, 280-281; FSJ, 18-19]. La natura circolare dell'intero movimento dello spirito si manifesterà del resto nella scoperta, da parte dell'individuo, che il suo presunto dominio dei mezzi di cui ritiene di servirsi (linguaggio, strumento, beni materiali) è piuttosto un'originaria «signoria [Herrschaft]» che gli universali esercitano già da sempre su di lui [GW VI, 278; FSJ, 16][3].

È tuttavia nel lungo e complesso frammento 20 che si ha una compiuta trattazione *realphilosophisch* della «potenza [Potenz]» della *Sprache*. Il movimento sembra qui anticipare le pagine della certezza sensibile che aprono il cammino fenomenologico: l'attività della coscienza consiste innanzitutto nel rendere *ideale* la sensazione, la quale finisce così per essere «posta come levata». Il che significa: è solo il fatto che «nella coscienza la sensazione diventi un opposto in sé» a far sì che sentito e senziente divengano *universali*; vale a dire, nella coscienza il sentire («il questo del tempo e dello spazio») perde la propria determinatezza [GW VI, 283-285; FSJ, 21-22]. La de-realizzazione del contenuto sensibile non costituisce tuttavia che il primo passo d'un movimento che prosegue con l'istituzione, da parte della coscienza, del segno (*Zeichen*): si potrebbe dire, con il passaggio dall'*indicare* (*zeigen*), che nella *Fenomenologia* costituirà il gesto deittico proprio del *Meynen*, al *designare* (*Bezeichnen*). Nel segno, cioè, «un oggetto-intuito, come un che di strappato alla sua connessione, viene posto come riferito a un altro, ma idealmente [*ideell*]». Se il linguaggio nasce dalla negazione della sensibilità, bisogna tener conto del fatto che il segno ha a propria volta una sussistenza di per sé: «una cosa-oggetto

[Ding], in ciò infinita, che ha però un significato altro da quel che è, posta come un altro da quel che è per sé, contingente rispetto a ciò di cui è segno». Inoltre, il significato di cui il segno è portatore è tale «solo in relazione con il soggetto» – vale a dire, in questo processo ideale della coscienza, il segno non manifesta ancora un significato assoluto che trascenda e levi il soggetto stesso [GW VI, 286-287; FSJ, 23-24]. Nel confronto fra segno e significato, quest'ultimo «*deve essere per sé; [deve essere] posto di fronte a ciò che significa e a ciò per cui ha significato; e il segno come un che di effettivo [wirkliches]*» deve «altrettanto immediatamente dileguare. L'idea di questa esistenza della coscienza è la *memoria*, e la sua esistenza come tale il *linguaggio*» [GW VI, 287; FSJ, 24]. A ciò che gli antichi greci chiamavano Mnemosyne (quella capacità che nella *Fenomenologia*, a un altro livello, sarebbe stata non per caso riconosciuta anzitutto nel poeta, in quanto cantore dell'interiorità divenuta [cfr. PhdG, 678]) spetta quindi la prestazione ulteriore, che consiste nel trasformare «*ciò che abbiamo definito intuizione sensibile in cosa della memoria [zur GedächtnißSache]*, in un che di ricordato»: essa leva al sensibile lo spazio e il tempo, ponendolo in se stessa come *altro da ciò che era*, ossia appunto come quel *nome che hebt auf* l'«oggetto empirico», e dunque ripete, in certo modo, quel gesto con cui Adamo «ha costituito la sua signoria sugli animali». Oltre alla concretezza materiale dell'oggetto empirico, però, il nome annulla anche «la realtà [Realität] per sé essente del segno» [GW VI, 287-288; FSJ, 24-25].

Anche le note del 1805-1806 ritornano sul tema. Il prodotto dell'immaginazione, dice qui Hegel, costituisce il «mio [Mein]» dello spirito (e Hegel qui gioca esplicitamente con la falsa etimologia, alludendo al verbo *meynen*, «avere-

in-mente», «opinare»). Lo spirito «ne è il signore; l'immagine giace conservata nel suo tesoro, nella sua notte – essa è inconscia» e lo spirito – come recita una nota a margine – ha il «Potere di trarre fuori da questa notte le immagini, oppure di lasciarle sprofondare» [GW VIII, 186-187; FSJ, 70-71]. Si tratta di un altro modo per descrivere la genesi del segno e del linguaggio: nel segno «l'essere-per-sé è oggetto come essenza dell'oggetto, e questo è in quanto levato secondo la sua totalità, il suo contenuto» – in attesa che venga posta l'universalità, ovvero «la cosa-oggetto [Ding] in quanto cosa-oggetto» in un rovesciamento ennesimo fra interiorità ed esteriorità. «Questo è il linguaggio, come il potere di dar nomi; l'immaginazione [è] solo [il potere] di designare, di dar vuote forme, di porre la forma come un che di interiore, mentre il linguaggio [pone l'interno] come essente. Questo è poi il vero essere dello spirito». Tramite il nome, che ha lo statuto cosale di un suono della voce, «l'oggetto nasce venendo fuori dall'io come essente. Questa è la prima forza creativa che lo spirito esercita; Adamo diede un nome a tutte le cose, questo è il diritto di sovranità sull'intera natura». Lo spirito per così dire si risveglia, non è più sognante: «Il risveglio dello spirito è il regno dei nomi». Ed ecco che, in un movimento che ricorda le prime figure fenomenologiche, Hegel può dunque affermare: «Nel nome per la prima volta vengono propriamente superati l'intuire, l'elemento animale, e anche spazio e tempo» [GW VIII, 188-190; FSJ, 73-75].

2. Il linguaggio, fra coscienza ed ethos

Il nome esiste dunque nel linguaggio, che è «il concetto esistente della coscienza; esso perciò non si fissa, [ma] immediatamente cessa [di essere] proprio mentre è; esso esiste nell'elemento dell'aria, come una esteriorità,

[nell'elemento] della libera, informe fluidità» [GW VI, 287-288; FSJ, 24-25]. Nella prospettiva matura dell'*Encyclopedie*, Hegel avrebbe paragonato la fluidità del linguaggio all'elemento acquatico; nel contesto della *Realphilosophie*, il richiamo all'aria si giustifica invece soprattutto con il riferimento alla natura della *phoné*. Nel linguaggio «la voce vuota dell'animale acquista un significato infinitamente in sé determinato. Il puro elemento sonoro della voce, la vocale, si differenzia», si articola grazie alle consonanti, che sono «l'elemento che propriamente arresta il mero risuonare» e conferisce significato ai suoni.

Tuttavia, il linguaggio non è costituito dalla mera somma dei nomi, bensì è «la *relazione* dei nomi, o di nuovo la *idealità* della loro stessa molteplicità», vale a dire l'*intelletto* [GW VI, 288-289; FSJ, 25-26]. L'esempio addotto da Hegel sembra per certi aspetti rimandare alle pagine sulle *Eigenschaften* della cosa-oggetto, contenute nel capitolo fenomenologico sulla percezione. Si legga la citazione per esteso:

Il blu è a tutta prima strappato dalla continuità del suo essere, separato dal molteplice, dal particolare in cui è; tuttavia esso è pur sempre questa determinatezza. Nella memoria però esso è a un tempo per sé e anche accanto ad altri [nomi], e mediante l'*unità negativa della memoria* [ognuno] è in relazione con l'altro; esso viene posto come questo essere-in-relazione, in sé un universale, secondo la determinatezza del suo contenuto un altro da ciò che è; esso è colore, è concetto-dell'*intelletto*, concetto determinato. È l'universale dei diversi colori; ma non [è], per dire così, un'estrazione [*Extraction*] da questi, bensì un'astrazione [*Abstraction*], cioè la loro determinatezza è immediatamente nel loro essere una determinatezza levata [GW VI, 290; FSJ, 26].

La coscienza, con la sua unità negativa, riferisce i nomi l'uno all'altro; mentre «lo spirito in quanto senziente è ancora animale, immerso nella natura; nella elevazione alla relazione e alla differenziazione dei colori, e all'emergere di questi come colore, come concetto, la natura del colore si trasforma in spirito» [GW VI, 293; FSJ, 29].

Come si legge anche nella *Realphilosophie* 1805-1806, allo spirito così non resta che consolidare la relazione fra i nomi: questa «è l'attività immateriale e il movimento dello spirito con sé. Lo spirito non connette più rappresentazioni sensibili [...], bensì esso è la libera forza e si conferma come questa libera forza» [GW VIII, 193; FSJ, 78]. E sarà solo l'assoluta libertà dello spirito, una volta riprese in sé le sue determinazioni, ancora una volta in un movimento circolare, a produrre «un altro mondo»: «un mondo che ha la figura [Gestalt] di se stesso; dove la sua opera è in sé compiuta ed esso perviene all'intuizione di sé in quanto sé». Il mondo dell'arte, della religione e della scienza, la cui storia sarà anche storia di questa libertà, della povertà e della ricchezza che essa porta con sé. È istruttiva la citazione, in questo senso, di uno degli aforismi del cosiddetto *Wastebuch*, il taccuino che Hegel tenne a Jena negli stessi anni (1803-1806):

Le parole eterno, santo, assoluto, infinito attirano l'uomo che vi sente qualcosa, verso l'alto, lo scaldano, lo accendono. Esse sono potenze che lo dominano e lo trascinano di qua e di là, e il segno del loro dominio sull'uomo è che con esse egli sente se stesso [sich fühlt]. Sono le intuizioni divinità dei greci, divinità che per i popoli del nord esistono solo come astrazioni, come parole, e di conseguenza esistono solo in forma ideale. Solo il comprendere le uccide nella loro potenza. Esso si separa da esse. Invece di giacere nel loro elemento, il comprendere è l'arretrare da esse e lo scrutarle per intero da parte a parte, con una chiarezza priva di

sentimento. Quelle *parole* innalzano l'uomo, ma quanto di più il conoscerle! Ma il conoscerle dà all'uomo, all'io, la sua libertà, e il vero innalzamento è la cancellazione di quell'ardore, ovvero il (cancellato) sentimento [*Gefühl*] dell'individuo [GW V, 496-497; AJ, 116-117].

Alle intenzioni dello Hegel jenese, nulla appare per esempio più lontano del concetto di *contratto*, quando si tratti di spiegare la natura e l'affidabilità dei *media* fluidi in cui si muove l'esistenza umana – a partire proprio dal linguaggio, di cui Hegel respinge dunque il valore convenzionale [GW VI, 302; FSJ, 40]. Semmai, anzi, è proprio il linguaggio a precedere ontologicamente ogni forma di convenzione, e a rendere possibile quella peculiare sostituzione d'uno scambio di *intenzioni* dichiarate allo scambio di cose, che è il contratto stesso [GW VIII, 228; FSJ, 114]. Già al frammento 22 del 1803-1804 si leggeva d'altronde che le «potenze [...] ideali» esistono «soltanto e per la prima volta in un popolo; il linguaggio è solo in quanto linguaggio di un popolo [...]». Solo in quanto opera di un popolo il linguaggio è l'esistenza ideale dello spirito» [GW VI, 318; FSJ, 55]. Di qui anche l'insistenza di Hegel, come ha ricordato Rosenkranz [1844; trad. it. 1974², 198-199], per l'uso della propria lingua nativa nella *terminologia* filosofica: «È proprio della più alta cultura di un popolo il poter esprimere tutto nella propria lingua». Un altro aforisma jenese recita: «Esprimersi nella propria lingua è uno dei massimi momenti di formazione culturale [*Bildungsmomente*]. Un popolo appartiene a se stesso» [GW V, 500; AJ, 125].

Sono queste, del resto, le premesse indispensabili d'un progetto filosofico che – come si legge nella Prefazione della *Fenomenologia* – ha di mira in primo luogo la trasformazione del noto in conosciuto [cfr. *PhdG*, xxxvi]. Così ancora negli aforismi jenesi, un po' più avanti:

La parete divisoria tra la *terminologia* della filosofia e la *terminologia* della coscienza comune è ancora da infrangere; c'è riluttanza a *pensare* il noto. Questo deve essere lasciato al suo tranquillo corso, non deve avere a che fare sul serio con la filosofia; ma la filosofia fa sul serio, quando si rivolge al corso abituale e consueto degli eventi [*wenn sie sich an das Gang und Gäbe wendet*] [GW II, 501-502; AJ, 127].

Secondo la *Realphilosophie*, dunque, il linguaggio è quella potenza capace di attribuire nomi alle cose, e di consentire lo sbocciare della coscienza e l'apertura di un mondo – fatto di oggetti, nomi e significati. Tuttavia, è solamente nel tessuto etico vivente che il linguaggio può diventare «l'espressione di ciò che ognuno ha in mente [*meynt*]» – mentre *barbari* sono coloro che non dicono ciò che hanno in mente, o sanno esprimerlo solo in parte, o in malo modo:

soltanto in un popolo esiste – già posto come *levato*, già *presente* come *coscienza ideale*, universale – quello che la memoria e il divenire-linguaggio rendono soltanto e per la prima volta ideale; il linguaggio, secondo la sua essenza, esiste per se stesso, [è] natura posta idealmente, ed è, per così dire, mera forma, è un mero parlare, una esteriorità [*Aüßerlichkeit*] [GW VI, 318; FSJ, 55]

– ovvero una forma di esteriorizzazione (*Entäußerung*) che si esprime – avrebbe poi detto la *Fenomenologia* – solamente in costante dialettica con l'interiorizzazione *rammemorante* (*Er-Innerung*). È in questo senso anzi che la coscienza avrà il problema di «riferire l'uno all'altro questi [il linguaggio e l'essere] che già ci sono»; per cui, nella sua natura meramente esteriore, anche la concezione strumentale del linguaggio come mero segno dovrà essere levata-ed-elevata (*aufgehoben*) «per diventare linguaggio significante» [GW VI, 318-319; FSJ, 55-56].

Quanto Hegel scriveva, in conclusione del frammento 20, circa la natura del lavoro come strumento sembra così valere in questo senso anche per il *medium* del *linguaggio*: «lo strumento [...] si impianta nelle tradizioni» [GW VI, 300; FSJ, 37]. Nella tradizione, intesa come *Bildung* fattasi concreta, si radica quella relazione della coscienza con il linguaggio, che come s'è detto stabilisce una circolarità fra l'eredità della lingua di un popolo e di una cultura e la possibile libertà del suo uso da parte del singolo individuo. Non sarà inutile, in proposito, richiamare la corretta osservazione secondo cui nella *Filosofia dello spirito* jenes Hegel a rigore sta parlando di «coscienza diveniente», e non già di «coscienza» *tout court*: di quest'ultima si potrà infatti parlare soltanto quando si è già in grado di adoperare e abitare un linguaggio. Ecco perché in una ricostruzione *ideale* del linguaggio, quale quella della *Realphilosophie*, il discorso non va confuso con quello della *Fenomenologia*, né tantomeno semplicemente ricondotto a quanto verrà poi rubricato nell'ambito dello «spirito soggettivo» nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, come si vedrà nei prossimi paragrafi. Il che significa anzitutto: poiché la *Fenomenologia* ha a che fare con la vicenda di una coscienza che già si è «formata», in essa il processo di *Bildung* attraverso il linguaggio è dato per presupposto^[4]. Ma proprio questa dimensione circolare, richiesta dalla considerazione genetica del linguaggio, avrebbe probabilmente indotto Hegel a ritornare nella maturità sulla questione del passaggio dalla «notte», «tesoro» di immagini oscure, al giorno del «regno di nomi».

3. Epilogo tra Heidelberg e Berlino. Segno di un segno

In un saggio dei primi anni settanta intitolato *Il pozzo e la*

piramide, Jacques Derrida [1971]^[5] proponeva un'interpretazione orientata a ritrovare nella teoria hegeliana del *segno* (*Zeichen*) un caso esemplare (se non addirittura l'esempio storicamente più significativo) di metafisica «fonologocentrica». Una tradizione i cui caratteri si potrebbero brevemente riassumere, in funzione del presente discorso, nei termini seguenti.

a) Il logos che prevale nella metafisica è segnato dal predominio della *phoné*, ossia della voce e della metaforica uditiva.

b) L'ordine da esso imposto si fonda su una concezione dell'essere inteso come *presenza*, nel senso che – com'è stato osservato – nella prospettiva derridiana «il significante acustico e il significato intelligibile sembrano coincidere, e l'ambito di tale coincidenza è appunto il *tempo* nella forma del *presente*» [Cavarero 2003, 234].

c) «Determinando l'essere come *presenza*», può così scrivere Derrida, «la metafisica non poteva trattare il *segno* che come un *passaggio*». Il *tempo*, cioè, tende a *cancellare* il *segno* collocato nello spazio, in quanto «il tempo del *segno* è [...] il tempo del rinvio». Il *segno* scritto è dunque per definizione *segno di un segno*, ossia grafo che rimanda di necessità a un segno fonico [Derrida 1971; trad. it. 1997, 106].

d) Ecco perché la metafisica *mortifica* la scrittura, nel senso letterale del termine: la riduce a lettera morta, in quanto la scrittura «appartiene invece all'ordine dello spazio»: il grafo si colloca per definizione nell'esterno, e pertanto «implica un sistema di spaziatura» [Cavarero 2003, 237, 242].

e) Pertanto, il compito di destabilizzare l'ordine della

phoné, e dunque del logos, se mai potrà darsi, dovrà competere alla scrittura, in nome di una sorta di rivincita dello spazio su quella metafisica del tempo di cui Hegel (lo Hegel di Heidelberg e di Berlino, soprattutto: il filosofo del sistema) sarebbe stato per l'appunto campione indiscusso.

4. Rappresentare I. Il lavoro dell'intellezione

Per condurre la propria disamina, Derrida muove da un elemento qualificante della presa di distanza hegeliana dalla filosofia di Kant: la critica alla separazione fra le presunte «facoltà» dell'animo umano. Anche in questa circostanza, il modello di Hegel è secondo Derrida aristotelico, e va ricercato precisamente nella psicologia⁶¹. Le *dynámeis* della *psyché* sono «facoltà» nel senso che non debbono essere sostanziate per pensarle nella loro distinzione strutturale: si tratta piuttosto di «capacità» che vanno comprese appunto, etimologicamente, nelle loro funzioni dinamiche. In questo quadro generale, è alla facoltà immaginativa (*Einbildungskraft*) che spetta, secondo Hegel, il compito di rendere possibile la *rappresentazione* (*Vorstellung*): e con questo la trattazione investe un tema centrale, nell'economia del discorso hegeliano a partire dalla *Fenomenologia dello spirito*, se è vero che il passaggio dalla descrizione scientifica dell'«esperienza della coscienza» alla «logica», capace di muoversi nel puro etere del concetto, potrà fondarsi solamente sull'indispensabile *Aufhebung* della dimensione rappresentativa, figurale e pre-concettuale, per raggiungere quella *presentazione* (*Darstellung*) cui sarà affidata l'esposizione del concetto speculativo:

Il puro autoriconoscersi nell'assoluto essere-altro, questo etere come tale, costituisce il fondamento e il terreno della scienza, ossia il *sapere nell'universalità*. L'inizio della filosofia

presuppone o esige che la coscienza si trovi in questo elemento. Ma questo elemento ha a propria volta il suo compiersi e la sua trasparenza solo attraverso il movimento del suo divenire [PhdG, xxix-xxx].

A tale proposito, questo passo tratto dalla Prefazione alla *Fenomenologia* può ben integrarsi con quanto si legge nel § 451 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*:

La rappresentazione è, come l'intuizione ricordata [die *erinnerte Anschauung*], il punto medio tra l'immediato trovarsi determinato dell'intellezione [Intelligenz]^[7], e l'intellezione medesima nella sua libertà, che è il pensare [Denken]. La rappresentazione è la *proprietà* [das *Ihrige*] dell'intellezione, ancora fornita di soggettività unilaterale; poiché questa proprietà è ancora condizionata dall'immediatezza, non è in se stessa l'essere. Il cammino dell'intellezione nelle rappresentazioni è di rendere parimente interna l'immediatezza, di porsi in se stessa *intuitivamente*, di levarsi [aufzuheben] in quanto soggettività dell'interiorità, di alienarsi [entäußern] da sé in se stessa, e di essere in sé nella sua *propria* exteriorità. Ma, poiché il rappresentare comincia dall'intuizione e dalla materia trovata dell'intuizione, questa attività è ancora affetta da tale differenza; e le sue produzioni concrete sono in essa ancora sintesi, che solo nel pensiero giungono all'immanenza concreta del concetto [GW XX, 445-446; *Enc*, 441].

Nel commentare queste pagine enciclopediche, Derrida chiarisce il significato del movimento indicato da Hegel: se l'immediatezza sensibile è, in quanto tale, destinata a rimanere «unilateralmente soggettiva», il compito proprio dell'intellezione risulta, «per *Aufhebung*», quello di «togliere e conservare quest'interiorità». In questo modo, l'intellezione può «essere in sé nella sua *propria* exteriorità». Così, attraverso questo movimento reso possibile dal *Vorstellen*, «l'intellezione si ricorda a se stessa divenendo oggettiva» [Derrida 1971; trad. it. 1997, 114]: questo è il

lavoro indispensabile che rende possibile la nascita del segno, e che – in senso lato – fa spazio anche al concretizzarsi della cultura in generale. Poco più avanti, nell'aggiunta al § 453, Hegel si serve del resto dell'immagine del «pozzo notturno [*nächtlichen Schacht*]» o del «pozzo inconscio [*bewußtlose Schacht*]»^[8], cui allude la prima metà del titolo derridiano: in un oscuro recesso, l'intellezione conserva una riserva di immagini, le quali peraltro sono liberate dalla loro originaria immediatezza sensibile e dal loro reciproco «isolamento astratto». Il procedimento del ricordo (*Erinnerung*: ossia, come insegna l'etimo della parola, il movimento d'interiorizzazione con cui incomincia e si conclude, circolarmente, il processo dell'*intelligere*) è anche una purificazione dell'immagine dal «quando» e dal «dove», attraverso la quale si rende disponibile in futuro quella stessa «prima forma dell'universalità, che si offre nella rappresentazione» [GW XX, 446-447; *Enc*, 442-443].

In questo passaggio Derrida vede a buon diritto il fondamento della distinzione, trattata da Hegel successivamente (§§ 455-460), fra le due funzioni tradizionalmente ascritte alla facoltà immaginativa – l'immaginazione riproduttiva e quella produttiva; e, si potrebbe aggiungere più in generale, spiega anche la ragione per cui trattando del «pensare [*Denken*]» Hegel potrà scrivere, nel § 465 dell'*Enciclopedia* (edizioni del 1817 e 1827): «Die Intelligenz ist *wiedererkennend*; – sie *erkennt* eine Anschauung, in sofern sie schon die ihrige ist» – ovvero più efficacemente (edizione del 1830), «Die Intelligenz ist *wieder*; – sie *erkennt erkennend* eine Anschauung, in sofern sie schon die ihrige ist»^[9].

Si tratta di funzioni alle quali ben allude del resto la

stessa ampiezza semantica del termine *représentation*, con cui Derrida traduce il tedesco *Vorstellung*^[10]. Non bisognerà dimenticare peraltro che nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel aveva già deliberatamente alluso a una certa equivocità del termine «rappresentare» (nella duplice accezione dei verbi *vorstellen* e *representieren/vertreten*), in almeno due contesti differenti:

a) trattando della «ragione osservatrice», in richiamo alla filosofia naturale di Heinrich Steffens, secondo cui l'azoto e il carbonio «rappresenterebbero» rispettivamente il polo positivo e quello negativo nella serie dei metalli [cfr. *PhdG*, 225]; nonché,

b) in un significato più evidentemente politico, nel paragrafo dedicato a «la libertà assoluta e il terrore», discutendo del principio di rappresentanza: «là dove il Sé si dà solamente come *rappresentanza* e *rappresentazione*, esso non è *effettivo*; là dove c'è qualcuno a *rappresentarlo* in *supplenza* [*wo es vertreten ist*], il Sé non c'è» [*PhdG*, 539].

Derrida evita comunque qui di richiamarsi al testo del 1807, e si concentra piuttosto sul § 454 dell'*Enciclopedia*, ove Hegel afferma:

L'intellezione è dunque la forza di poter esternare [*äußern*] la sua proprietà e di non aver più bisogno, per l'esistenza di questa in lei, della intuizione esterna. Questa sintesi dell'immagine interna con l'esistenza ricordata è la vera e propria *rappresentazione*; – giacché l'interno ha ora la determinazione di poter essere situato innanzi all'intellezione [*vor die Intelligenz gestellt werden zu können*], e avere in questa la sua esistenza [*GW XX*, 447-448; *Enc*, 443].

Tutto ciò, commenta il filosofo francese, implica che l'immaginazione riproduttiva debba vedersela con un contenuto trovato (se non propriamente “dato”)

dall'intuizione, mentre quella produttiva permette di dare origine a propria volta a un ente che «si esteriorizza, si produce nel mondo come una cosa. Questa cosa singolare è il segno» [Derrida 1971; trad. it. 1997, 116].

Ecco perché il pozzo e la piramide costituiscono i due emblemi di questo doppio movimento – insieme di *Erinnerung* ed *Entäußerung* – che costituisce l'atto dell'intelligere che immagina¹¹. Tale movimento, compreso in una dimensione storica, è come si accennava la condizione di possibilità per intendere anche la *Bildung*, ossia per interpretare la presenza delle vestigia culturali del passato, dei segni lasciati dalle civiltà nel loro divenire. Di qui, dunque, il senso della seconda parte del titolo derridiano, che evoca la piramide. Una presenza costante negli scritti hegeliani – in primo luogo, ovviamente, nelle *Lezioni di estetica* [cfr. HW XIV, 289-295; Est, 729-733], ma anche nella *Fenomenologia dello spirito*, nel contesto di un passaggio invero piuttosto criptico dedicato all'azione etica, e più avanti nella trattazione dell'opera d'arte astratta: la piramide come monumento-emblema della cultura simbolica per eccellenza, la civiltà dell'antico Egitto [cfr. PhdG, 416, 656]. Scrive Derrida:

Una strada, noi la percorreremo, conduce da questo pozzo notturno, silenzioso come la morte e risonante di tutte le voci potenziali che esso tiene in riserva, a quella piramide, proveniente dal deserto egiziano, che ben presto si ergerà sul tessuto sobrio e astratto del testo hegeliano, costituendovi la statura e lo statuto del segno. In tale testo la fonte naturale e la costruzione storica conservano entrambi, sebbene in modo diverso, il silenzio. Che, conformemente al percorso dell'onto-teologia, questa strada rimanga ancora circolare e che la piramide divenga di nuovo un pozzo che essa sempre sarà stata – ecco l'enigma [Derrida 1971; trad. it. 1997, 115].

5. L'intuizione di un'assenza

Difficile non pensare, già in questo contesto (ma capiterà di ritornarci anche più avanti), alla famosa pagina dell'*Estetica* in cui Hegel sottolinea la meravigliosa ambiguità del termine *Sinn*:

«Senso» in effetti è quella mirabile parola che si usa in due significati opposti. Una volta indica gli organi dell'apprensione immediata; un'altra volta chiamiamo senso il significato, il pensiero, l'universale della cosa. Così il senso da un lato si riferisce alla exteriorità immediata dell'esistenza, dall'altro alla sua essenza interna. Una considerazione dotata di senso, ora, non scinde già i due lati, ma nell'una tendenza conserva anche quella opposta, cogliendo nell'immediato intuire sensibile insieme l'essenza e il concetto [HW XIII, 172; Est, 148].

Un bell'esempio del doppio movimento, implicito nella parola speculativa, sul quale sarà necessario ritornare nel seguito. Per il momento sarà tuttavia preferibile attenersi ancora al procedere dell'argomentazione derridiana. Si prenda dunque, a titolo di modello, il significato (*Bedeutung*) convenzionalmente attribuito al colore di una certa coccarda. Esso è *rappresentazione*, nel doppio senso della parola: quel colore *rappresenta* e *ripresenta* un'idealità che dev'essere concepita in contrapposizione alla corporeità del significante materialmente intuito. Ora, continua Derrida, tale *Bedeutung* è quell'anima (*Seele*) il cui corpo/significante è – come vuole il dettato platonico^[12] – una tomba, secondo l'equivalenza *sôma* = *sêma*: proprio alla maniera di una piramide, appunto. «Ma la tomba è anche ciò che mette al riparo, tiene in riserva, tesaurizza la vita marcando che essa continua altrove»: in un certo senso, si sa che tutto il cammino descritto dalla *Fenomenologia* non era stato altro se non, appunto, la descrizione del faticoso

travaglio dello spirito che è capace di tenere lo sguardo fisso su ciò che è morto, per elaborare in tal modo la conversione del negativo nell'essere [cfr. *PhdG*, xxxviii-xxxix]. Bisognerà dunque concludere che il lavoro della e sulla morte stessa si rivela indispensabile, «perché un monumento venisse a ritenere e proteggere, significandola, la vita dell'anima». E tale è il compito in primo luogo del monumento sepolcrale: «una sorta di intuizione d'assenza o, più precisamente, il mirare a un'assenza attraverso un'intuizione piena» [Derrida 1971; trad. it. 1997, 122].

Per chiarire sulla base di queste premesse che cosa sia allora il «segno», si potrà dunque ricorrere ancora, insieme a Derrida, al § 458 dell'*Enciclopedia* hegeliana: «L'intuizione, in questa identità, non vale come se rappresenti positivamente e rappresenti se stessa; ma come se rappresenti *qualcosa d'altro*. Essa è un'immagine, che ha ricevuto in sé la rappresentazione indipendente dell'intellezione, come anima: il suo *significato*. Questa intuizione è il *segno*» – cui bisogna aggiungere ancora: «Il *segno* è una certa intuizione immediata, che rappresenta un contenuto affatto diverso da quello che ha per sé: – è la *piramide*, nella quale si è messa [*versetzt*] e si serba un'anima straniera» [GW XX, 452; *Enc*, 447-448]. Insomma, ricapitolando, nel segno

l'intellezione dà ora, dal suo seno stesso, un'esistenza alle sue rappresentazioni indipendenti; *adopera* lo spazio e il tempo riempiti, ossia l'intuizione, *come sua*, cancella il contenuto immediato e peculiare di essa, e le dà un altro contenuto come significato e anima. – Questa attività creatrice di segni può essere chiamata principalmente la memoria *produttiva* [*das productive Gedächtniß*] (la Mnemosyne, dapprima astratta); giacché la memoria, che, nella vita ordinaria, viene spesso scambiata e usata come equivalente col ricordo [*Erinnerung*], e anche con la

rappresentazione e l'immaginazione, ha a che fare sempre solamente con segni [GW XX, 452; *Enc*, 448].

Varrà ancora la pena osservare insieme a Derrida che il significato attribuito da Hegel al monumento-piramide non è esente da una certa oscillazione, come risulta anche da un confronto fra l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* e le lezioni poi raccolte, rielaborate e pubblicate da Hotho. Se infatti nell'*Enciclopedia* la piramide può venire definita «il simbolo o il segno del segno» in generale, nell'*Estetica* essa diviene notoriamente il monumento esemplare dell'arte simbolica, quella *doppia architettura* per eccellenza che, mentre si eleva verso il cielo, nasconde nel proprio ventre labirinti e stanze sotterranee. Certo, per Hegel la produzione del segno è palesemente più libera di quella del simbolo, nel quale lo spirito si mostra ancora «un po' più esiliato nella natura» [Derrida 1971; trad. it. 1997, 124-125]. Ma lo scarto è, a ben vedere, estremamente significativo – quasi a insinuare l'ambigua natura del segno, la sua costitutiva impossibilità di annientare la propria spazialità, di farsi pura intuizione d'assenza. Proprio in questa differenza si radica del resto, anche in prospettiva hegeliana, il problema della relazione fra scrittura, lettera e spirito: in una parola, la questione di ciò che possa distinguere il *linguaggio* dalle altre produzioni culturali. Per eccellenza, il segno linguistico è *esteriorizzazione* che fa seguito a un movimento di ri-cordo e *interiorizzazione*. Proprio per questo motivo – fa osservare Derrida quasi di passaggio [*ibidem*, 127 nota] – Hegel nella *Propedeutica filosofica* (§ 158) può affermare che «l'opera più alta della memoria creatrice è il linguaggio» [HW IV, 52]. E per la medesima ragione, ancora secondo l'*Enciclopedia* (§ 464, aggiunta), la lingua tedesca – che è una lingua speculativa per eccellenza – «dà alla memoria [*Gedächtniß*] [...] l'alta

collocazione [*die hohe Stellung*] della parentela immediata col pensiero [*Gedanke*]» – pur evidentemente conservando, come ogni linguaggio, una natura “presentativa” [GW XX, 459; *Enc*, 463]^[13].

6. Anestetica I. Cancellare lo spazio

Sulla base di considerazioni come queste, Derrida ritiene dunque di poter corroborare hegelianamente la tesi cui si alludeva all’inizio di questo discorso. Metafisica significa

il privilegio o l’eccellenza del sistema linguistico – cioè fonico – rispetto a ogni altro sistema semiotico. Dunque privilegio della parola sulla scrittura e della scrittura fonetica su ogni altro sistema di iscrizione, in particolare sulla scrittura geroglifica o ideografica, ma anche sulla scrittura matematica, su tutti i simboli formali [...], su tutto quello che non ha bisogno, come diceva Leibniz, «di riferirsi alla voce» o alla parola (*vox*) [Derrida 1971; trad. it. 1997, 128].

La teoria hegeliana del segno si presta cioè a spiegare con la massima efficacia una concezione che è di fatto solidale con l’impianto originario della metafisica della presenza. Perciò la *phoné* e la sua autorità sembrano trovare perfetta coordinazione «con il complesso del sistema hegeliano, con la sua archeologia, la sua teleologia, la sua escatologia, con la volontà di *parousía* e con tutti i concetti fondamentali della dialettica speculativa, specialmente quelli di negatività e di *Aufhebung*»; e questo perché è lo stesso processo che caratterizza l’essenza del segno a costituirsi in certo modo, a propria volta, su di un’*Aufhebung*, ovvero a farsi «rilevamento dell’intuizione sensibile-spaziale» [*ibidem*, 129]. Se ne trova conferma peraltro anche in apertura del § 459 dell’*Enciclopedia*: «l’intuizione, che è dapprima immediatamente un

qualcosa di dato e di spaziale, riceve, in quanto è adoprata come segno, la determinazione essenziale di essere solo in quanto levata [*aufgehobene*]. L'intellezione è questa sua negatività» [GW XX, 453; *Enc*, 449].

Ma che cosa significa fare *Aufhebung* dell'intuizione sensibile-spaziale? Il levarsi (ovvero il «rilevamento», come si legge nella traduzione italiana del testo di Derrida) dello spazio è il tempo: «il tempo è il rilevamento – cioè, in termini hegeliani, la verità, l'essenza (*Wesen*) come esser-passato (*Gewesenheit*) – dello spazio» [Derrida 1971; trad. it. 1997, 129]. Conviene a questo proposito ritornare ancora al testo del paragrafo dell'*Enciclopedia* che è chiamato qui in causa:

la forma più vera dell'intuizione, quale segno, è l'esistenza nel tempo, – uno sparire dell'esistenza mentre è, – e, secondo la sua restante determinazione esterna e psichica, è una *posizione* [*Gesetztseyn*] per opera dell'intellezione, nascente dalla naturalità propria di questa (antropologica), – il *tono* [*der Ton*]: l'estrinsecazione, compiuta della interiorità che si manifesta. Il tono, che si articola più ampiamente per le rappresentazioni determinate, il discorso, e il sistema di questo, il *linguaggio*, dà alle sensazioni, intuizioni e rappresentazioni una seconda esistenza [*Daseyn*], più alta di quella immediata, un'esistenza in universale, che ha vigore nel *dominio della rappresentazione* [GW XX, 453; *Enc*, 449].

Una volta compreso il senso generale dell'argomento di Derrida, non sarà difficile intuire le ragioni che lo inducono a trovarne un riscontro importante anche in quest'ultima citazione. La chiave del discorso che Hegel svolge nel § 459 dell'*Enciclopedia* va ricercata nella solidarietà fra *Zeit* e *Ton* – termine che Derrida intende evidentemente alla stregua di *phoné*, ossia di suono vocale. Il tempo è un *dileguare* (*verschwinden*) dell'esistenza – quel *Daseyn* che Derrida

interpreta appunto come esserci della «presenza» –, mentre la voce costituisce la sostanza significante che, una volta rilevata dal suo elemento corporeo-naturale, si lega alla temporalità dello spirito. Per cui Derrida può concludere:

Il linguaggio del suono, la parola, portando l'interno all'esterno, non ve lo abbandona tuttavia semplicemente, come una scrittura. Custodendo l'interno in sé proprio nel momento in cui lo emette all'esterno, essa è per eccellenza ciò che conferisce l'esistenza, la presenza [*Dasein*] alla rappresentazione interna, essa fa esistere il concetto (il significato). Ma, nello stesso tempo, in quanto interiorizza e temporalizza il *Dasein* dato dell'intuizione sensibile-spaziale, il linguaggio eleva l'esistenza stessa, la rileva nella sua verità e opera così una sorta di promozione di presenza. Esso fa passare dall'esistenza sensibile all'esistenza rappresentativa o intellettuale, all'esistenza del concetto [Derrida 1971; trad. it. 1997, 130-131].

7. L'enigma della Sfinge

Nel resto del suo contributo, Derrida espone alcuni corollari della sua lettura della semiologia hegeliana. Ci si limiterà qui alle osservazioni più significative per il presente discorso, per poi soffermarsi piuttosto su quella che mi sembra costituire una certa difficoltà dell'interpretazione proposta ne *Il pozzo e la piramide* – la ragione per cui cioè, a un certo punto, è probabilmente necessario prendere congedo da questa lettura originalissima di Hegel. Ma procediamo con ordine.

In primo luogo, Derrida ha buon gioco nel far osservare che, rispetto alla tradizione che ha affermato la metafisica della presenza, sensismo materialistico e teleologia idealistica – nonostante la loro apparente irriducibilità – non fanno che percorrere «in senso inverso, la stessa linea»

[*ibidem*, 132]: si tratta della linea della *metafora*. A questo proposito, una lunga tradizione affermerebbe piuttosto la netta predominanza dell'optocentrismo, come qualche anno più tardi avrebbe ancora sottolineato Richard Rorty ne *La filosofia e lo specchio della natura*:

La nozione di «contemplazione» [...] come *theoría* fa dell'Occhio della Mente il modello inevitabile del tipo più nobile di conoscenza, ma è inutile chiedersi se la lingua dei greci, o le loro condizioni economiche, o la pigra fantasia di qualche presocratico senza nome, siano alla base della concezione di questo tipo di conoscenza come un *guardare* qualcosa (e non, per esempio, strofinarsi contro questo qualcosa, o schiacciarlo sotto i piedi, o avere con esso rapporti sessuali) [Rorty 1979; trad. it. 1986, 37].

Certo, un'antropologia filosofica rigorosa potrebbe giudicare questa conclusione rortyana alla stregua di una *boutade* piuttosto approssimativa, pur condividendone in qualche misura le premesse^[14]. La strategia di Derrida è però differente: secondo lui, anche questo modo di *volver-vedere* non sarebbe che un equivoco, o meglio un aspetto secondario di una metafisica della presenza fondata di fatto sul predominio della *phoné*. Non è questa la sede per ricostruire nei dettagli il suo controverso argomento. Basti qui ricordare che, nella prospettiva del filosofo francese, vista e udito sono entrambi sensi ideali, in quanto sensi a distanza; ma, se possibile, l'udito è (paradosso metaforico!) ancora... *più ideale* della vista, ovvero – in termini hegeliani – l'udito è destinato ad *aufheben* la vista. Né potrebbe essere altrimenti, poiché quando ciò non accade gli oggetti percepiti «frenano il lavoro della dialettica». Non per nulla, nell'inesorabile e progressiva cancellazione dello spazio – che trova riscontro nella filosofia della storia dell'arte contenuta nell'estetica hegeliana, con il prevalere dell'arte romantica sull'arte classica, e il sistema delle singole arti

che ne scaturisce – l'udito si rivela così il senso «più sublime» [Derrida 1971; trad. it. 1997, 133]^[15].

Il sistema delle singole arti non è però l'unica tassonomia che troverebbe spiegazione sulla base di questa progressiva *Aufhebung* delle dimensioni spaziali nell'unica linearità del tempo. In tale prospettiva, infatti, la lingua scritta – in quanto, come si è detto, implicata in un sistema di spaziatura – costituisce a sua volta una formazione supplementare (fatta di segni, evidentemente) che «entra nel campo dell'intuire immediato e spaziale». È per questo, sostiene Derrida, che Hegel ha buon gioco nel collocare al vertice della gerarchia delle scritture «la scrittura fonetica di tipo alfabetico», in quanto questa «cancella meglio delle altre il proprio spaziamiento». Anche se, va detto, quello presentato da Hegel in questo modo non può che essere una sorta di «ideale teleologico» e regolativo (espressione ben poco hegeliana, a ben pensarci), dal momento che una scrittura puramente fonetica non c'è, né mai potrà darsi [*ibidem*, 136-137]. Così, procedendo nella lettura dei paragrafi dell'*Enciclopedia* dedicati al linguaggio, Derrida può permettersi di affermare che «la linguistica che è implicata da tutte queste tesi è una *linguistica della parola* e, in modo particolare, del *nome*» [*ibidem*, 138], alla quale egli contrappone ancora una volta il modello egizio della scrittura geroglifica, destinato per Hegel a rimanere gravato di un eccesso di simbolicità. La polisemia del geroglifico «non ha agli occhi di Hegel quel merito di ambivalenza regolata che posseggono certe parole naturalmente speculative della lingua tedesca» [*ibidem*, 141]. Su questa considerazione si avrà modo ritornare ampiamente più avanti, quando tuttavia si dovranno anche avanzare considerazioni tali da rendere probabilmente meno

perentoria l'affermazione per cui la linguistica hegeliana sarebbe una linguistica della parola e del nome^[16].

Nel complesso, rimane comunque emblematico per Derrida un lungo e celebre passaggio delle *Lezioni di estetica* in cui Hegel si sforza di interpretare il significato della sfinge egiziana, «il simbolo del simbolico stesso». Non sarà inutile riportarlo per esteso qui di seguito. Le sfingi, dice Hegel,

sono corpi di animali in riposo, la cui parte superiore ha figura umana sormontata talvolta da una testa di ariete, ma per lo più da una testa di donna. Lo spirito umano tende a venir fuori dalla forza ottusa e brutale della bestia, ma non può giungere a manifestare completamente la propria libertà e la mobilità della propria figura, poiché deve ancora restare mescolato e associato con l'altro da se stesso. Questa tensione a una spiritualità autocosciente, che non si coglie in base a sé nella realtà a lei sola conforme, ma solo si intuisce in ciò che le è affine e viene a coscienza in ciò che le è del pari estraneo, è il simbolico in generale, che giunto a questo punto culminante diviene enigma. | È in tal senso che nel mito greco, che a sua volta può essere interpretato da noi simbolicamente, la Sfinge appare come il mostro che propone degli enigmi. La Sfinge ha posto il celebre enigma: «Chi è che di mattina cammina a quattro gambe, a mezzogiorno con due e di sera con tre?» Edipo trovò la semplicissima risposta: «l'uomo», e precipitò la Sfinge dalla rupe. La spiegazione del simbolo risiede nel significato in sé e per sé essente, nello spirito, così come la celebre iscrizione greca ricorda all'uomo: «Conosci te stesso!» La luce della coscienza è la chiarezza che lascia trasparire chiaramente il suo contenuto concreto attraverso la forma a esso conforme e propria, e che nella sua esistenza palesa solo se stessa [HW XIII, 464-465; Est, 407-408].

Insomma: per il classicista Hegel, la Grecia significò la nascita del discorso e della coscienza propriamente detta –

ed è per questo che, come si legge nell'apertura della sezione dedicata alla filosofia ellenica nelle *Lezioni di storia della filosofia*, «al nome Grecia l'uomo colto d'Europa, e specialmente il tedesco, si sente a casa propria» [HW XVIII, 172; LStF I, 167]. Con la risoluzione dell'indovinello posto dalla Sfinge, e il progressivo dissolversi del residuo simbolico di questa figura, si inaugura cioè l'«astrazione formalizzante» che tra le tante conseguenze ha anche quella di rendere possibile alla lingua un processo di inesorabile *denaturalizzazione*, cioè il cammino verso l'*universale* [Derrida 1971; trad. it. 1997, 145, 147 nota]. Un processo che non può peraltro accontentarsi di culminare, secondo Hegel, nel linguaggio espresso da un astratto formalismo numerico. Il numero che prescinde da ogni notazione fonetica si rivela infatti una differenza (*Unterschied*) divenuta ormai indifferente (*gleichgültig*): costituisce un elemento morto, in cui il pensiero si muove in maniera artificiosa e astratta nell'assenza stessa di pensiero [*ibidem*, 150]. Evidentemente – come Derrida comprende bene, senza che tuttavia ciò sia sufficiente a insinuargli qualche dubbio circa altri aspetti della sua interpretazione – l'universale cui si riferisce Hegel non è quello dell'intelletto caro al *räsonnieren*: per rivelarsi come prodotto dello spirito, il linguaggio necessita pur sempre, in qualche modo, di un corpo.

8. Il residuo della rappresentazione

È naturalmente possibile muovere diversi ordini di obiezioni, come è stato fatto da più parti, all'impostazione generale del discorso di Derrida. Si è tentati innanzitutto di osservare, per esempio, che si tratterebbe di capire quale mai sia la *phoné* privilegiata dall'orecchio metaforico al quale il filosofo francese sembra costantemente alludere:

bisognerebbe in altre parole «accertare se sia veramente sonora questa voce cui la filosofia presterebbe ascolto affidandole la categoria di presenza, piuttosto che contare sul celebrato potere dell'occhio»; per poi scoprire magari, com'è stato suggerito da Adriana Cavarero, che il concetto derridiano di coscienza finisce per rivelarsi un po' troppo solipsistico, e che la voce a cui Derrida allude è più che altro «una voce del pensiero, del tutto insonora», propria di un «soggetto autoreferenziale che parla sostanzialmente a se stesso». Niente affatto, dunque, la voce capace di comunicare la fragilità e la singolarità di una vita individuale [Cavarero 2003, 235-255]. Ma, si è detto, non è questa la sede per approfondire interrogativi che, per quanto rilevanti, sono interni al discorso filosofico di Derrida ben più che a quello di Hegel.

Rispetto a quest'ultimo, piuttosto, rimane invece aperta una questione sulla quale l'interpretazione esposta finora, pure per molti aspetti convincente, non si sottrae al sospetto di entrare in certa misura in conflitto con il testo. Come si è ricordato, Hegel scrive infatti fra l'altro (*Enciclopedia*, § 449): «il linguaggio [...] dà alle sensazioni, intuizioni e rappresentazioni una seconda esistenza [Daseyn], più alta di quella immediata, un'esistenza in universale, che ha vigore nel *dominio della rappresentazione*» [GW XX, 453; *Enc*, 449]^[17]. E a chiosa di questo passo, Derrida poteva scrivere:

in quanto interiorizza e temporalizza il *Dasein* dato dell'intuizione sensibile-spaziale, il linguaggio eleva l'esistenza stessa, la rileva nella sua verità e opera così una sorta di promozione di presenza. Esso fa passare dall'esistenza sensibile all'esistenza rappresentativa o intellettuale, all'esistenza del concetto [Derrida 1971; trad. it. 1997, 130].

Ora, non è difficile verificare che le priorità secondo cui il filosofo francese ordina il suo discorso gli consentono di eludere con una certa disinvoltura un aspetto non marginale della questione. Ed è per questo che pare opportuno qui abbandonarne la guida, nella lettura di Hegel – non senza aver naturalmente riconosciuto il debito contratto nei suoi confronti. Infatti si tratta a questo punto di chiarire ancora in che senso il linguaggio – che senza dubbio appartiene, dice Hegel, al «dominio della rappresentazione» – possa farsi *medium* filosofico, o meglio ancora possa farsi *scientifico*: dal momento che, com'è stato più volte ripetuto, solamente prendendo congedo dalla dimensione del *Vorstellen* esso può consentire il passaggio decisivo in direzione della *Wissenschaft*. In altre parole: poiché la *Sprache* rimane all'interno della sfera della rappresentazione, il pensiero deve in qualche modo farne *Aufhebung*: una volta giunto nell'elemento del sapere esso, ormai affrancato dalla dimensione rappresentativa, dovrebbe infatti muoversi e parlare nella «relazione pura»^[18]. Resta dunque da illustrare adeguatamente il passaggio per cui la filosofia può subentrare all'arte e alla religione, e la *Darstellung* scientifica può prendere il posto, attraverso l'esposizione del pensare concettuale, della rappresentazione che ancora inficia il *räsonnieren* astratto e intellettualistico.

Ma ciò ha una spiegazione, del tutto interna alla prospettiva hegeliana, che travalica decisamente l'obiettivo della lettura di Derrida. Temporalizzare il *Daseyn* dell'intuizione spaziale in tutte le sue forme – compresa quella del segno linguistico – facendone adeguata *Aufhebung* non significa ancora, per Hegel, pensare filosoficamente. Anzi, perché il pensare filosofico possa aver luogo si richiede, paradossalmente, un *supplemento*

anestetico.

9. Anestetica II. Cancellare il tempo

In questo senso, come ha scritto Martin Heidegger, «la tesi: l'essenza dell'essere è il tempo – è proprio il contrario di ciò che Hegel ha cercato di dimostrare in tutta la sua filosofia» [Heidegger 1931; trad. it. 1988, 209]. Già nei primi anni trenta l'impegno teorico di Heidegger poteva invece definirsi interamente volto alla *riduzione del concetto al tempo*. Davvero, dunque, non ci sarà filosofia in più radicale contrasto con il sistema hegeliano: il quale infatti, dopo aver conquistato una dimensione eterea per lo spazio logico, al contrario sembra al filosofo di Messkirch totalmente pago della riduzione del concetto all'eterno. Giacché il tempo rimanda a una sensibilità estranea alla pura dimensione logica, e in esso il concetto non può che venire intuito ancora una volta in maniera *rappresentativa*; mentre alla vera comprensione speculativa non resta che fare *Aufhebung* di tale esteriorità formale, in nome precisamente dell'attività del *concepire* (*Begreifen*). Certo, è nel tempo – nel tempo storico – che fa la propria comparsa la scienza; ma è proprio dalla scienza che il residuo temporale deve venire infine cancellato. Il che significa: come insegna la *Fenomenologia*, lo spirito appare progressivamente alla coscienza soltanto nella misura in cui ne è il prodotto – e unicamente in questo modo la coscienza può finalmente farsi autocoscienza. A patto tuttavia, appunto, di dismettere da ultimo la dimensione finita e temporale del sapere.

Esemplare, in proposito, la lettura del capitolo conclusivo [VIII] dell'opera hegeliana, dedicato al sapere assoluto. Questo, al termine del cammino della coscienza, può

finalmente abbandonare l'astrattezza del giudizio, per esibire dispiegata la natura sillogistica dell'intero movimento attraverso il quale la coscienza produce le proprie figure associandole in un tutto:

L'oggetto, inteso come totalità, è il sillogismo, ossia il movimento dell'universale che attraversa la determinazione per giungere fino alla singolarità, come pure il movimento inverso, che dalla singolarità, attraverso il levarsi di quest'ultima, ossia la determinazione, giunge all'universale [PhdG, 744].

Al compimento del processo, si avrà così raccolta, in forma concettuale, la totalità dei «momenti di cui è composta la riconciliazione dello spirito con la sua coscienza autentica; per sé, essi sono singoli, ed è unicamente la loro unità spirituale a costituire la forza di questa riconciliazione». Laddove, prosegue Hegel, è peraltro indispensabile «che l'ultimo di questi momenti sia questa unità stessa, ed essa di fatto – come è chiaro – li connette tutti entro di sé» [PhdG, 747]. Si avrà modo di ritornare più avanti sul fatto che il sapere assoluto si presenta in forma di riconciliazione della coscienza dello spirito₁^[19] con la sua autocoscienza: un cammino che percorre dunque entrambi i versanti, da un lato nella religione (ove la *Versöhnung* si presenta nella forma dell'essere-in-sé), dall'altro nella «coscienza stessa come tale» (in cui la riconciliazione è nella forma dell'essere-per-sé: appunto coscienza, autocoscienza, ragione e spirito₂). Solo nell'«unificazione di questi due lati» lo spirito₁ giunge così a sapersi «per com'è in sé e per sé» [PhdG, 748]. E, prosegue Hegel,

Quest'ultima figura dello spirito, in cui esso al proprio contenuto compiuto e vero dà nel contempo la forma del Sé, realizzando in questo modo il proprio concetto e

rimanendo, appunto con questa realizzazione, all'interno del proprio concetto, è il sapere assoluto; quest'ultimo è lo spirito che si sa in figura di spirito, ossia il *sapere concettuale*. La verità qui non soltanto è *in-sé* perfettamente uguale alla certezza, ma ha anche la *figura* della certezza di se stessa, ossia è nella sua esistenza [PhdG, 753].

Dunque, stando alla pagina hegeliana, nel sapere assoluto la verità si muove nell'*esistere* (*Daseyn*) che le è proprio: tuttavia l'espressione hegeliana non è, in questo contesto, priva di ambiguità. Infatti quando si parla dell'*esistere* del concetto, si legge poco oltre,

nel tempo e nella realtà effettiva la scienza non si manifesta fenomenicamente prima che lo spirito sia giunto a questa consapevolezza su di sé. Come spirito che sa ciò che è, esso prima non ha esistenza [*existirt er früher nicht*], né esiste in alcun altro luogo, se non dopo aver completato il lavoro che consiste nell'esercitare una costrizione sulla sua figurazione imperfetta, e quindi nel procurarsi per la sua coscienza la figura della propria essenza, stabilendo così un'uguaglianza fra la propria autocoscienza e la propria coscienza [PhdG, 754].

L'ambiguità cui si allude è quella implicita in una nozione di *esistenza* che in una prima accezione (prima in senso cronologico, e non logico: *Daseyn*₁) è tale, c'è, in quanto si sviluppa nel tempo; salvo dover dismettere questa dimensione proprio dove il sapere fa tutt'uno con la verità, ed *esistere* come scienza (*Daseyn*₂), secondo quanto Hegel avrebbe scritto anche nella Prefazione dell'opera: la *Fenomenologia dello spirito* si propone infatti di «far sì che la filosofia si avvicini alla forma della scienza – per raggiungere quella meta in cui essa può dismettere il suo nome di *amore del sapere*, per essere *sapere effettivo*» [PhdG, vii].

Due differenti livelli di *esistenza* implicano tuttavia un

problema nella definizione stessa della temporalità in generale. Infatti quest'ultima con il sapere assoluto dovrà andare per così dire incontro alla propria stessa cancellazione. Il tempo, afferma Hegel, è dovuto al processo del «differenziare entro di sé» [PhdG, 757] che è proprio dello spirito: storicamente, lo spirito₁ che si è esteriorizzato nel tempo diviene cioè attraverso un «movimento greve» e una «lenta successione», tramite i quali «il Sé deve compenetrare e digerire tutta questa ricchezza della sua sostanza» [PhdG, 764]. Ma *formalmente* inteso, vale a dire come «quiete oggettiva dell'estensione» che alla fine si rivela nella sua eguaglianza con l'Io [PhdG, 759],

Il tempo è il concetto stesso, che c'è, cioè esiste e si rappresenta alla coscienza come intuizione vuota; è per questo che lo spirito si manifesta necessariamente nel tempo, e si manifesta nel tempo fino a quando non coglie il suo puro concetto: vale a dire, fino a quando appunto non cancella il tempo. Il tempo è il puro Sé esteriore intuito, ma non colto dal Sé, è il concetto solamente intuito; quando il concetto coglie se stesso, leva la propria forma temporale, concepisce l'intuire, ed è quell'intuire che è concepito e concepisce. – Il tempo appare quindi come il destino e la necessità dello spirito che non è compiuto entro di sé; appare come la necessità di arricchire la partecipazione che l'autocoscienza ha alla coscienza, di mettere in movimento l'immediatezza dell'in-sé, cioè la forma in cui la sostanza è all'interno della coscienza; ovvero, viceversa, prendendo l'in-sé come l'interiore, il tempo appare come la necessità di realizzare e di rendere manifesto ciò che dapprima è solo interiore; vale a dire, di rivendicarlo alla certezza di se stesso [PhdG, 756].

Quando lo spirito ha raggiunto il compimento del proprio cammino, ossia è certo della coincidenza fra esteriorità e interiorità, il suo destino temporale cessa: il concetto è

concepito e insieme concepisce, e il tempo è per così dire *aufgehoben* in termini in certo modo esattamente opposti a quelli prospettati dalla lettura di Derrida esposta in precedenza. Il *télos* ormai raggiunto leva il tempo in nome di una spazialità metaforica, astratta e rarefatta: *puro etere* nel quale esiste e si muove il concetto.

Con questo, dicevo in apertura, la presente interpretazione è ben lungi dal concordare con quelle letture che vedono nella filosofia hegeliana una teoria della conclusione del tempo dell'esistenza, o magari della fine della storia, o quant'altro. Né le sfugge quella dimensione paradossale e propriamente teologica che ha saputo osservare Jean Hyppolite [1946; trad. it. 1972, 702] quando, commentando le pagine della *Fenomenologia* hegeliana dedicate alla religione rivelata, osservava: ne va qui di «una Umanità divina che pone nel tempo una verità eterna. Così le difficoltà del sistema hegeliano finiscono per raccogliersi tutte in quest'ultima relazione tra finito e infinito, singolare e universale, nella forma del tempo e dell'eternità». Su questi temi, senza alcuna pretesa di esaustività, si ritornerà a più riprese nei capitoli successivi. Ma ciò non toglie la difficoltà di fondo, che dev'essere enunciata ora, per come è emersa chiaramente nel momento in cui la prospettiva hegeliana è sembrata prestarsi a un duplice movimento *anestetico*. La semiologia di Hegel è orientata a cancellare lo spazio in nome del tempo, salvo aver precedentemente asseverato, nel cammino fenomenologico, la necessità di cancellare il tempo in nome della pura ed eterea spazialità del concetto.

È prendendo le mosse da questa aporia che varrà dunque la pena soffermarsi, nel seguito, su alcune figure del movimento descritto dalla *Fenomenologia dello spirito*.

[1] Mi riferisco in particolare alle sezioni dedicate a «l' economia del periodo di Jena» e a «il lavoro e i problemi della teleologia» da Lukács [1954²; trad. it. 1960, 447-507].

[2] Sul problema del linguaggio in Hegel, anche in riferimento alla *Realphilosophie*, cfr. Derbolav [1959]; Schmidt [1961]; Löwith [1965] e Bodammer [1969] (soprattutto per un confronto con l'*Enciclopedia*); nonché Taminiaux [1969] (esplicitamente sul periodo jenesi). Ribadiscono la centralità di Jena e della *Fenomenologia dello spirito* rispetto agli scritti sistematici più tardi Simon [1966²]; Cook [1973, 28-39]; Campogiani [2001]. In particolare, ancora Cook [1973, 175-176; 182 nota] sottolinea come sia in parte fuorviante basarsi sugli scritti sistematici per impostare la questione del linguaggio nel pensiero hegeliano: nel contesto del cosiddetto «spirito soggettivo» al linguaggio spetterebbe infatti sostanzialmente un «ancillary role». In prospettiva decisamente diversa (e in parte consapevolmente eterodossa, nella tradizione della *Hegel-Forschung*: ma interessante, in generale, quale riscontro delle conseguenze teoriche di un privilegiamento del punto di vista sistematico, e della loro potenziale affinità elettiva con un approccio in senso lato analitico) cfr. Vernon [2007], secondo cui la proposizione speculativa mostrerebbe che la grammatica logica è il fondamento universale e immanente di tutti i linguaggi particolari, anche se contingentemente il linguaggio si manifesta come espressione d'una comunità.

[3] Sul tema del lavoro e del riconoscimento cfr. naturalmente, in generale, anche Honneth [1992, 47-49; 64-65].

[4] Cfr. De Bortoli [2008, 76, 81 nota]. – Dunque, anche la prima configurazione del rapporto fra «questi» e «questo» propria della certezza sensibile è già una forma la cui presentazione è inevitabilmente mediata a ogni livello dalla descrizione linguistica; rimane perciò oscuro in che senso essa possa eventualmente avere a che fare con la povertà di un linguaggio ancora imperfetto (come pure ritengono alcuni interpreti), se non nel senso per cui tale linguaggio imperfetto costituisce, appunto riflessivamente, l'oggetto del discorso ricostruttivo del cammino fenomenologico.

[5] Per una più articolata disamina dell'interpretazione derridiana

di Hegel, nel saggio *Il pozzo e la piramide*, cfr. innanzitutto Philipsen [1992], nonché in generale Chiurazzi [1992, 21 e *passim*].

[6] Cfr. *De an.* III, 8-9 [432a-b].

[7] Come è stato osservato, per lo Hegel jenese, la filosofia che si occupa del versante soggettivo è «Philosophie der Intelligenz» [Horstmann 1977, 47]. – Per ragioni di uniformità terminologica complessiva, mi discosto qui dalla traduzione di Benedetto Croce, e rendo il sostantivo di origine latina *Intelligenz* con «intellezione» (riservando «intelligenza» a *Einsicht*, che invece Enrico De Negri traduceva nella *Fenomenologia* proprio con «intellezione»). Mi pare del resto non manchino buoni motivi per ritenere che l'*Intelligenz* di cui si parla in queste pagine dell'*Enciclopedia* designi un *processo* della comprensione, prima ancora che una capacità in senso stretto.

[8] Nella traduzione di Croce: «fondo tenebroso», «fondo inconscio».

[9] Rivedendo la traduzione di Croce: «L'intellezione è *due volte*; – essa *conosce conoscendo* un'intuizione, in quanto è già l'intuizione sua propria» [GW XX, 463; *Enc*, 460].

[10] Osserva il curatore dell'edizione italiana, Manlio Iofrida, che «Derrida gioca sul triplice senso di *représentation*: 1) 'contenuto di un atto di pensiero'; 2) 'lo stare per, il sostituire'; 3) 'ripresentazione, ripetizione'» [cfr. Derrida 1971, trad. it. 1997, 120 nota].

[11] Cfr. l'osservazione di Thompson [2006, 47]: il processo della memorizzazione di cui parla l'*Enciclopedia* consiste nel ricondurre la rappresentazione «under the governance of the ideal world of the mental». La referenza dei nomi non consiste perciò esclusivamente nella loro idealità, né tantomeno nella loro mera corrispondenza esterna, ma «in the simple movement of joining, ordering and retaining» (corsivo mio).

[12] Cfr. *Gorgia* [493a]; *Cratilo* [400b-c].

[13] Natura “presentativa” che qui è suggerita, fra l'altro, dal termine *Stellung*.

[14] Mi permetto di rimandare in proposito alle considerazioni svolte in Garelli [2005, 109-140].

[15] Al che tuttavia si potrebbe aggiungere, almeno nel senso della

lettura hegeliana dell'arte simbolica: ciò costituisce per Hegel anche l'espressione estetica del potere più dispotico.

[16] Sia detto per inciso: forse, e non di meno, si tratta anche di una linguistica del *verbum*. Ma non è possibile, per molte ragioni, sviluppare qui questa indicazione nelle sue numerose implicazioni, anzitutto teologiche: mi limito a rimandare in proposito anche ai capp. VI e VII del presente studio.

[17] Il corsivo finale è mio.

[18] Cfr. in proposito Goldoni [2003, 415 ss.].

[19] Il termine «spirito» (*Geist*) viene adoperato nel corso del presente lavoro, coerentemente con il testo hegeliano, in due accezioni principali. In un primo senso, più ampio, esso designa il soggetto dell'intero cammino fenomenologico (così nel titolo *Fenomenologia dello spirito*, appunto), che attraversa i vari momenti e si incarna nelle diverse figure. In senso più ristretto, «spirito» si riferisce invece a una determinata configurazione (o momento), che Hegel tratta nel capitolo VI dell'opera. Il contesto, di norma, pare sufficiente a evitare confusioni. In alcuni passaggi del presente studio tuttavia, quando l'esposizione si fa strutturalmente più complicata (come in questa pagina), può essere utile esplicitare chiaramente la distinzione. Per questo motivo, ove sembri opportuno, il pedice che segue la parola distinguerà la prima accezione più ampia (= spirito₁) dalla seconda più ristretta (= spirito₂). Un espediente analogo verrà adoperato poco più avanti anche per il termine *Daseyn*.

«Meynung». L'opinione, o l'ermeneutica della presunta intenzione

La traduzione in italiano di Meynung e meynen come «opinione» e «opinare» del primo capitolo della *Fenomenologia dello spirito* non è soddisfacente per rendere la complessità di sfumature del lemma tedesco. Non è solo la confutazione della validità della sensibilità a dominare le pagine della *Fenomenologia*, ma anche la trattazione della fisiognomica.

1. Meynung, meaning, mens

Si ritorni dunque al testo della *Fenomenologia*, e anzi al titolo stesso della prima figura. Esiste una lunga e venerabile tradizione umanistica che è solita rendere il termine platonico *dóxa* con *opinio*, e che vede nel *dokein* un «sembrare» del tutto individuale, sempre sul punto di confondere ciò che semplicemente appare a ciascuno con l'«opinione vera» o addirittura con la scienza¹. È probabilmente in ossequio a tale consuetudine che la storia delle traduzioni italiane della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel ha reso il sostantivo *Meynung* e il verbo corrispondente *meynen* rispettivamente con «opinione» e

«opinare»^[2]; ovvero, più recentemente – nell'intento di sottolineare una falsa etimologia che Hegel stesso parve in qualche luogo assecondare – con «mia opinione»^[3], laddove l'assonanza presente nell'originale tedesco fra *mein* («mio») e *meynen* ha la funzione di ribadire che la certezza sensibile relativa alla *Meynung* individuale è già da sempre un *mio* opinare, e l'opinione non può che essere inevitabilmente *mia* opinione, il cui valore è confinato alla credenza che precede non solo ogni articolazione linguistica, ma persino ogni possibile presa di coscienza effettiva da parte del Sé^[4]. Come si legge nel cuore del primo capitolo della *Fenomenologia dello spirito*, la verità della certezza sensibile «ist in dem Gegenstande, als *meinem* Gegenstande, oder im *Meynen*, er ist, weil *Ich* von ihm weiß» («è nell'oggetto in quanto oggetto mio, ossia è nel *Meynen*; l'oggetto è, perché Io so di esso») [*PhdG*, 28].

In effetti, non mancano le ragioni per ritenere che il tedesco *meynen* costituisca una traduzione più che accettabile, in generale, del greco *dokein*, se in aggiunta si considera che lo spettro semantico di quest'ultimo contiene un duplice aspetto: da una parte il rimando a un «accogliere» o «ricevere» dall'esterno (un significato prevalente nel verbo *déchomai*, che si trova anche nella forma *dékomai*, e che rimanda probabilmente a un'etimologia comune a *dokéo*, *dóxa*); dall'altra, l'idea di un «parere» che scivola nell'assiologico, fino a divenire eventualmente «stima». Per cui, *dóxa* potrà essere tanto una «credenza» individuale, quanto una «fama», ossia appunto un'«opinione» condivisa. Del resto, anche l'italiano *opinione* può riferirsi sia a un'«idea o convincimento soggettivo» sia alla sua manifestazione pubblica o interindividuale^[5] – dunque, nell'insieme, all'«interpretazione di un fatto o [al]la formulazione di un

giudizio in corrispondenza di un criterio soggettivo e personale»[6].

Nella lingua inglese, si è potuto tradurre con fedeltà quasi massima il *Meynen* della *Fenomenologia dello spirito* con *to mean* e *meaning*[7]; termini che – a differenza del nostro «opinare» – palesano la stessa radice della parola tedesca, la quale fra l'altro potrebbe rimandare alla medesima etimologia del latino *mens* (inglese *mind*, italiano *mente*): «termine molto generale dalla radice **men-* “pensare” e che designa, in opposizione a *corpus*, il “principio pensante, l'attività del pensiero”, lo spirito, l'intelligenza, il “pensiero” (senso astratto e concreto), e poi l'intenzione»[8]. In quella fonte insostituibile che è il *Deutsches Wörterbuch* dei fratelli Grimm, si legge che il significato fondamentale del verbo *meinen* sarebbe «*seinen Sinn auf etwas richten, Gedanken machen über etwas*»[9]; mentre altri ne ha potuto ipotizzare un etimo comune alla *Minne* dell'amor cortese (addirittura, dunque, quale parziale sinonimo di «amare»)[10].

Quando tuttavia si paragonano contesti linguistici differenti è ovviamente impossibile che i significati offerti dai diversi vocabolari combacino del tutto: ed è proprio indagando i luoghi delle mancate sovrapposizioni, corrispondenti ad altrettante sfumature di senso, che vanno ricercate le ragioni per cui – per tornare alle pagine della certezza sensibile – nel volgere in italiano il primo capitolo della *Fenomenologia* (ma poi, come si vedrà, anche altri luoghi del testo non meno significativi), la scelta di rendere rigidamente *Meynung* e *meynen* con «opinione, opinare» finisce per risultare per molti versi insoddisfacente, quando almeno si voglia, com'è auspicabile, dare adeguato e plastico rilievo anche a ciò che

nell'originale rimanda appunto alla direzionalità o addirittura all'intenzionalità dell'atteggiamento mentale di volta in volta in questione. È principalmente questo insieme di ragioni che raccomanda piuttosto di tradurre l'originale tedesco *meynen*, nel contesto del capitolo sulla certezza sensibile dell'opera del 1807, come un «avere-in-mente» [cfr. Garelli 2008, XLVIII] in cui ogni pretesa interpretazione meramente teoreticistica è fuori luogo, proprio come lo sarebbe del resto una considerazione statica della relazione fra exteriorità e interiorità nelle varie figure della coscienza che si succedono nella *Fenomenologia dello spirito*.

2. La deissi, o l'intenzione di senso

È noto che, in quella sorta di accesso *trompe-l'oeil* (per parafrasare liberamente un'espressione di Giovanni Gentile^[11]) alla narrazione del cammino fenomenologico della coscienza che è il capitolo dedicato alla certezza sensibile, Hegel si preoccupa innanzitutto di mettere fuori gioco ogni richiamo a una presunta «immediatezza»^[12]. Stabilire la presenza immediata di qualcosa significherebbe infatti negare, in nome d'una polarità statica di soggetto e oggetto (ovvero fra interno ed esterno), quella dinamica fluidità (*Flüßigkeit*) che invece costituisce l'essenza del movimento inquieto dello spirito. Ecco perché le parole con cui Hegel apre il capitolo vanno intese come una sorta di prolessi ipotetica, indispensabile a dimostrare *per absurdum* che la verità della certezza sensibile sta precisamente nel suo contrario:

Il sapere che è nostro oggetto anzitutto o immediatamente non può essere altro da quello che è anch'esso immediato, cioè *sapere* dell'immediato o dell'essente. Noi dobbiamo tenere un atteggiamento altrettanto *immediato*, ovvero di

registrazione [*aufnehmen*]; quindi siamo tenuti a non alterare nulla in esso, per come si offre; e a tener distinto quell'accogliere [*aufnehmen*] dall'atto del comprendere concettuale [*PhdG*, 22].

La porta che sembra immettere nel cammino della coscienza costituisce dunque un ingresso *trompe-l'oeil*, come si diceva, perché la presunzione che la coscienza, attraverso la certezza sensibile, sia in grado di attingere immediatamente alla verità della cosa (il «questo») si ribalta presto nel contrario: la verità della deissi (il «fare segno») non è infatti il singolo e ineffabile contenuto dato, bensì l'«universale», per il quale è necessaria la mediazione del linguaggio. Infatti, come si legge nell'apertura del capitolo successivo, dedicato alla percezione (*Wahrnehmung*),

La certezza immediata non prende il vero, non lo fa suo [*nimmt sich nicht das Wahre*], poiché la sua verità è l'universale, mentre essa vuole prendere il *questo*. Per contro, la percezione prende come qualcosa d'universale tutto ciò che considera essente. Poiché il suo principio, in generale, è l'universalità, anche i suoi momenti, che in essa si differenziano immediatamente, sono l'io in quanto io universale e l'oggetto in quanto oggetto universale. Quel principio è sorto ai nostri occhi, e l'atto con cui accogliamo la percezione, pertanto, è tale di necessità, e non ha più l'apparenza d'una mera registrazione, come nel caso della certezza sensibile [*PhdG*, 38].

Già attraverso il primo momento della «scienza dell'esperienza della coscienza», insomma, Hegel mostra come fra interno ed esterno della coscienza sia da sempre all'opera un movimento dialettico che impedisce ogni polarità rigida, e dunque esclude precisamente la verità della certezza sensibile *qua talis*, esibendo insieme la natura *relativa* della stessa interiorità coscienziale. La

certezza sensibile rivela la propria unilateralità e la propria inconsistenza di principio: essa non è che la «modalità incoativa» con cui si presenta il *Bewußtseyn*, il quale più che opporsi a un dato di fatto intrattiene uno scambio relazionale dinamico con ciò di cui è coscienza [cfr. ancora Poggi 2007]. Infatti, dal (presunto) «puro essere» della certezza sensibile «ricadono subito fuori i due *deittici* già nominati: un *questi* come *Io*, e un *questo* come *oggetto*. Se noi riflettiamo su tale differenza, risulta che né l'uno né l'altro dei due termini è nella certezza sensibile soltanto *immediatamente*, ma essi anzi nel contempo sono in quanto *mediati*» [PhdG, 24]; e alla semplicità che sembrava costituire il carattere qualificante di quella certezza, «né questo né quello, cioè un *non-questo*», siamo ora noi stessi a conferire «il nome di *universale*». Dunque, prosegue questa pagina hegeliana,

enunciamo l'universale; ovvero, parlando non ci esprimiamo affatto secondo quanto *intendiamo* [*meynen*] in questa certezza sensibile. È il linguaggio però, come vediamo, a essere più veritiero [*das wahrhaftere*]; in esso siamo noi stessi a confutare immediatamente il nostro *intendere* [*unsere Meynung*], e poiché l'universale è il vero della certezza sensibile, e il linguaggio non esprime che questo vero, non c'è assolutamente mai la possibilità di dire un essere sensibile per come lo *abbiamo in mente* [*so es ist gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Seyn, das wir meinen, je sagen können*] [PhdG, 26-27].

Al cospetto di un «qui» e di un «adesso» (*Hier und Itzt*; *hic et nunc*) che rimangono vuoti e indifferenti rispetto al loro contenuto, non resta che il nostro puro «atto dell'intendere» (*Meynen*): e se la verità della certezza sensibile consiste da un lato «nell'oggetto in quanto oggetto mio, ossia è nell'*intendere* che ho in mente [*im Meynen*]]» e che non posso dire, essa dovrà sfociare d'altra

parte, paradossalmente (appunto: *parà dóxon*, cioè contro l'ineffabilità del mero «*dokein*»^[13]), nell'universalità della relazione *questo/questi*: per cui il *Meynen* può solamente essere detto (e insieme levato, *aufgehoben*) in un'asserzione linguistica: «l'indicare [*das Aufzeigen*] fa mostra di essere non già sapere immediato, bensì un movimento che va dal “qui” mentalmente inteso [*von dem gemeynen Hier aus*], attraverso molti “qui”, al “qui” universale» [*PhdG*, 33]. Per converso il linguaggio, che in prima battuta (ovvero, a una coscienza ingenua) sembrerebbe impotente al cospetto della perentorietà del dato e incapace di cogliere il reale, costretto com'è a muoversi nell'elemento dell'universalità (cui il singolare rimane per definizione precluso e irraggiungibile), rivela ora la propria formidabile alleanza con quella «forza magica» che – come recita la Prefazione – è capace di volgere il negativo nell'essere [*PhdG*, xxxix], attraverso il potere della negazione determinata. Si tratta appunto della forza che permette al linguaggio di *invertire* la *Meynung* originatasi nell'intendere proprio della certezza sensibile.

Che peraltro l'«avere-in-mente» di cui parla il primo capitolo della *Fenomenologia dello spirito* non si riferisca a un'operazione esclusivamente teoretica, bensì designi piuttosto una complessa *intenzionalità di senso* già del tutto implicata in quello che Hegel chiama l'«ambito pratico», risulta ancora più chiaro da ciò che si legge nelle ultime tre pagine del capitolo. Tanto il senso implicito «nel mangiare il pane e nel bere il vino» che già era proprio degli «antichi misteri eleusini di Cerere e Bacco», quanto anche la più banale osservazione del comportamento istintivo degli animali mostrano che la loro *órexis* (per parafrasare Aristotele) li induce a non rimanere immobili in una astratta contemplazione di *Dinge* sensibili, ma anzi li

spinge a protendersi per «consumare» tali cose-oggetto, assecondando quell'*appetitus* (*Begierde*) che sta alla base del movimento biologico della natura intera [*PhdG*, 35]. Il «mero contenuto mentale [*das bloß Gemeynthe*]» sarà dunque un che di «ineffabile»: un *álogon* che per essere preso-per-vero richiederà il passaggio alla *percezione* (*Wahrnehmung*); giacché, come si è detto, «Die unmittelbare Gewißheit nimmt sich nicht das Wahre» [*PhdG*, 38].

3. Il riduzionista, ovvero: il fenomenologo in versione cattiva

Nella *Fenomenologia dello spirito*, tuttavia, la questione del *Meynen* non riguarda solamente la confutazione della presunta «certezza» che la sensibilità offrirebbe alla coscienza e che dunque, secondo un modo di vedere ingenuo, l'interiorità riceverebbe dall'«esterno». Nella figura della *sinnliche Gewißheit*, l'«avere-in-mente» costituisce una conoscenza pre-discorsiva; mentre il passaggio dal mero stato intenzionale della coscienza alla consapevolezza implicita nei diversi gradi dell'autocoscienza spirituale deve prima attraversare il livello del puro e semplice *Meynen*, libero ma ancora *geistlos*, che caratterizza la motilità propria dell'organico. Al cospetto del vivente in generale,

la coscienza osservatrice viene [...] ad avere di fronte a sé come cosa-oggetto null'altro che l'intento allo stato congetturale [*nur das Meynen*]; e se mai la ragione può avere un ozioso interesse a osservare questo intendere congetturale, deve comunque limitare il proprio descrivere a una pedissequa ricapitolazione degli intenti presunti e dei capricci [*Meynungen und Einfällen*] della natura

– laddove è proprio a questa «libertà dell'intendere, priva dell'elemento spirituale [*diese geistlose Freiheit des Meynens*]»

che si debbono «leggi allo stadio incoativo, [...] tracce di necessità, [...] allusioni a un ordinamento e a una disposizione seriale, [...] relazioni sottili e palesi», alla ricerca di una legalità stabile nel rapporto fra ambiente e individuo [PhdG, 232].

È però soprattutto nella trattazione della fisiognomica e della frenologia che quanto è *Gemeyntes* – cioè il supposto contenuto intenzionale che è proprio dell'«avere-in-mente» – esibisce compiutamente nella trattazione hegeliana *due* lati diversi. Questi due lati, nella pagina sull'organico appena citata, emergevano in maniera ancora sfumata, mentre nel nuovo contesto a essi spetta il compito decisivo di rimettere daccapo in movimento la relazione fra interno ed esterno. Qui, infatti, il significato del *Meynen* finisce per scivolare progressivamente dal piano del tutto interiore (e in certo senso soggettivo) dell'«intenzione» a quello esteriore (dunque, dotato di una certa oggettività) dell'«opinione», per trovare un'ulteriore configurazione nella «presunta intenzione» su cui pretenderebbero di costruire la propria legalità quelle due forme di sapere pseudoscientifico, appunto fisiognomica e frenologia, che sono ormai così lontane dalla cultura scientifica del presente. In particolare, un ruolo decisivo spetta alle nozioni di *Meynen* e *Meynung* nell'ambito del discorso hegeliano relativo alla fisiognomica^[14].

Sarà opportuno tuttavia procedere con ordine, muovendo da una ricapitolazione del rapporto che, nel capitolo sulla ragione, l'autocoscienza considerata «nella sua purezza» intrattiene con la «realtà effettiva [*Wirklichkeit*] esterna»: un rapporto che il sapere razionale si sforza dapprima di compendiare nella formulazione di leggi «logiche» e «psicologiche», attraverso le quali la «ragione osservatrice»

è intenta a comprendere il proprio «fare». Nel primo caso, l'osservazione deve accorgersi infine che le «leggi del pensare» non hanno realtà alcuna; ed ecco allora che la ragione, scoprendone la natura meramente formale e la carenza di contenuto veritativo, rivolge il proprio sguardo alla «*realtà effettiva della coscienza agente*» e dunque alla psicologia, in base alle cui convinzioni «lo spirito si comporta diversamente in relazione alle diverse modalità della propria realtà effettiva» [PhdG, 234-238]^[15]. Ora però, dice Hegel, rispetto alle condizioni che esso trova, allo spirito non resta che un'alternativa: o questo si conforma a quanto rinviene intorno a sé, oppure cerca di «agire in modo spontaneo», nel tentativo inverso di conformare a sé, piuttosto, l'oggettività. In entrambi i casi, tuttavia, la ragione osservatrice dovrà intanto fare i conti con l'indeterminatezza degli elementi che concorrono a quelle condizioni ambientali, nel loro rapporto con i contenuti psicologici: finirà dunque per

meravigliarsi del fatto che nello spirito, proprio come in un sacco, possano coesistere tante cose-oggetto di qualità così diversa, e tanto eterogenee e accidentali l'una per l'altra; particolarmente perché, per di più, esse non si mostrano come cose-oggetto morte e inerti, bensì come movimenti inquieti [PhdG, 239].

Così, continua esemplarmente Hegel poco oltre,

Che cosa debba influire sull'individualità e quale influsso debba avere su di lei – il che propriamente significa la stessa cosa – non dipende dunque che dall'individualità stessa. Che tale individualità, tramite tutto ciò, sia divenuta questa individualità determinata, non significa altro se non che essa già lo era [...]. Se queste circostanze, questa maniera di pensare, questi costumi, se questa condizione del mondo in generale non fosse stata, l'individuo non sarebbe mai divenuto ciò che è: infatti tale sostanza

universale è costituita da tutto quanto si trova in questa determinata condizione del mondo [...]. Se l'esterno, in sé e per sé, fosse costituito così com'esso appare nell'individualità, questa sarebbe allora concepibile sulla base di quello. Noi avremmo in tal modo due gallerie di quadri, di cui una sarebbe il riflesso duplicato dell'altra; l'una sarebbe la galleria della determinatezza completa e della delimitazione delle circostanze esteriori; l'altra sarebbe quella stessa galleria, ma traslata nel modo in cui le circostanze sono nell'essenza cosciente; l'una sarebbe la superficie della sfera, l'altra il centro che rappresenta tale superficie entro di sé [PhdG, 240-241].

Ma se l'interiorità dell'individuo doveva già necessariamente essere costituita dall'insieme dei propri condizionamenti storici, culturali, ambientali e così via, risulta evidente che «la *necessità psicologica* diviene una parola [...] vuota». Ed è precisamente a questo punto che la ragione è spinta a cercare tracce di razionalità (dunque, tracce di sé) nella configurazione esteriore dell'individuo stesso, riducendo l'«autocoscienza» alla sua «realtà effettiva immediata»: essa sceglierà allora come proprio oggetto la *figura corporea*. Tale è il motivo della fisiognomica, la cui natura epistemologicamente problematica non era sfuggita nemmeno al padre di questa disciplina, Johann Caspar Lavater, che in apertura dei suoi *Frammenti fisiognomici* (1775-1778) aveva non per nulla posto il motto: «Non so quale delle due sia la follia più grande: negare la verità dell'espressione umana – oppure volerla dimostrare a uno che la nega?»^[16]. Si potrebbe perfino sostenere, almeno entro una certa misura, che le sarcastiche considerazioni sulla fisiognomica contenute nella *Fenomenologia dello spirito* [cfr. PhdG, 243 ss.] siano condivisibili anche da chi abbia concepito tale disciplina come forma di considerazione dell'individualità in esplicita antitesi al causalismo meccanicistico^[17]. Posizione tuttavia

difficile da difendere, quando invece si voglia fare di essa una scienza sperimentale fondata: ecco perché l'interesse polemico di Hegel nei confronti tanto della fisiognomica quanto della frenologia va inteso, innanzitutto, come una tutela del libero *fare* che è proprio dello spirito, contro ogni pretesa di determinismo^[18].

Non si tratta di una questione meramente storico-scientifica: in gioco qui c'è qualcosa di più. Infatti è stato un filosofo morale del prestigio di Alasdair MacIntyre [1972, 213] a sottolineare la permanente attualità di questo argomento hegeliano: frenologia e fisiognomica sono davvero «bad sciences» non (sol)tanto in ragione del precario statuto delle loro leggi, bensì per una pericolosa tentazione che esse condividono talora anche con quelle che, da un punto di vista epistemologico, parrebbero invece piuttosto «good sciences». Si tratta del rischio implicito in ogni atteggiamento *riduzionista*, che alligna ovunque, per esempio, si pensi di poter individuare in stati, eventi, processi determinabili in modo univoco le cause necessarie e sufficienti dell'agire umano. Un atteggiamento al quale già Hegel obietta qui che la comprensione filosofica degli esseri umani non può mai pretendere di essere scientificamente predittiva^[19].

4. Un fare trattenuto

Si torni dunque a seguire, brevemente, l'argomentazione sviluppata in queste pagine della *Fenomenologia*. All'individuo che agisce, il proprio fare sembra libero: dunque, egli *per-sé* è libero, e tuttavia il suo *in-sé* potrebbe ben venire considerato alla stregua di un «essere determinato *originario*», laddove l'elemento di determinatezza non risiederebbe più nel «fuori», bensì

passerebbe all'«interno» dell'individuo stesso, cioè ai movimenti che ne hanno stabilito la configurazione somatica. Considerati in questa prospettiva, il corpo e prima ancora la figura del volto divengono una «*qualità originaria*» che, pur non dipendendo a propria volta da un fare consapevole riconducibile alla volontà dell'agente, ne è comunque «l'espressione di sé da lui stesso *prodotta* e, nel contempo, un *segno*», in cui «l'individuo dà a conoscere quel che è, nel senso che volge in opera la sua natura originaria». I «tratti e le forme» della figura dipenderebbero dunque dall'«*essenza spontaneamente attiva*» del corpo congenito, il quale a propria volta non sarebbe se non l'espressione di tale attività spontanea dell'interno, e andrebbe inteso a questo punto alla stregua d'un «carattere originario in sé determinato». Sarà pertanto indispensabile comprendere innanzitutto «che cosa si debba intendere per “*espressione dell'interno nell'esterno*”» [PhdG, 243-245].

A un primo livello di esame, scrive Hegel, sembra che l'esterno possa effettivamente rendere visibile e manifestare l'interno alla maniera di un *organo* nell'atto di compiere la propria funzione, proprio al modo in cui per esempio la mano lavora, o la bocca parla; e nella compiutezza degli atti che li costituiscono, lavoro e linguaggio^[20] divengono quelle «*estrinsecazioni* [Äußerungen] nelle quali l'individuo non si mantiene e non si possiede più in se stesso, e in cui anzi egli lascia che l'interno esca totalmente al di fuori di sé, e abbandona l'interno alla mercé di altro» [PhdG, 246]. Hegel non manca di far notare tuttavia, già a questo proposito, che a seconda del punto di vista dal quale saranno considerate, tali estrinsecazioni potranno esprimere l'interno dell'individuo o in maniera eccessiva, oppure in maniera insufficiente:

Lo esprimono *troppo*, perché l'interno vi erompe, e non rimane alcuna opposizione fra le estrinsecazioni e quello: le estrinsecazioni non si limitano a rendere un'espressione dell'interno, ma lo restituiscono immediatamente; lo esprimono *troppo poco*, perché l'interno nel linguaggio e nell'azione si fa altro, e in tal modo abbandona se stesso alla mercé dell'elemento della mutazione, che sovverte la parola parlata e l'atto compiuto, facendone qualcosa di diverso da ciò che parola e atto sono in sé e per sé, in quanto azioni di questo individuo determinato.

Pertanto, comunque lo si voglia interpretare, il *fare* dell'esteriorità intesa come organo sarà qualcosa di «totalmente diverso» rispetto all'interno [PhdG, 246-247]. Si tratterà allora di verificare, in seconda battuta, se non sia proprio la «figura esterna [...] in quanto totalità *quieta*» a essere *segno* (*Zeichen*), espressione esteriore certamente accidentale, e tuttavia collegata «liberamente ad arbitrio» con la cosa stessa [PhdG, 247-248]. Di nuovo, però, introdurre una «connessione arbitraria» fra elementi estrinseci non può mettere capo ad alcuna legge degna di questo nome. Il rischio cui si espone tale modo di procedere è infatti quello di confidare nella validità di nessi del tutto ingiustificati, come accade magari nell'astrologia o nella chiromanzia, che pretendono di rinvenire cause efficienti del carattere e del comportamento d'un essere umano nella costellazione sotto il cui *segno* questi è nato, o magari nei *segni* delle pieghe cutanee della sua mano: cose evidentemente del tutto indifferenti allo svolgimento e al destino della vita dell'individuo (così come sostanzialmente indifferenti sono, aggiunge Hegel, il timbro della voce, la grafia e cose del genere [PhdG, 250-251]).

A un livello ancora ulteriore si prenderanno così in esame il «movimento», la «forma del viso» e la «figura in

generale». Intesi alla stregua di un «fare trattenuto che rimane nell'individuo», tali caratteri possono così venire considerati «un modo di sorvegliare e osservare la propria attività: sono un'estrinsecazione che riflette sull'estrinsecazione effettiva» [PhdG, 251]. Una conferma di ciò potrebbe venire dal fatto, ricorda Hegel, che per esempio «già dall'espressione del viso si vede la serietà con cui uno dice o fa qualcosa». E sulla scorta di considerazioni come queste la ragione osservatrice pretenderà di notare che «l'atto stesso del fare e l'opera – che questa sia un effetto linguistico, ovvero abbia una realtà effettiva più solida – hanno valore di *esterno inessenziale*, mentre l'essere-entro-di-sé dell'individualità ha valore di *interno essenziale*». In tale quadro, ecco delinearsi specificamente la prospettiva fisiognomica: «Fra i due lati che la coscienza pratica ha in sé – fra il proposito e l'atto; cioè, fra ciò che l'intendere ha in mente circa la propria azione [*dem Meynen über seine Handlung*] e l'azione stessa – l'osservazione fisiognomica sceglie, quale interiorità vera, il primo». Ciò implica allora che per capire che cosa l'interno sia, l'atto finisce per essere considerato paradossalmente *inessenziale*, mentre all'estrinsecazione della figura viene conferito valore di verità: la figura del volto viene ritenuta così «presenza sensibile immediata dello spirito individuale» [PhdG, 254].

Tuttavia sarà facile obiettare che, ancora una volta, la manifestazione di un interno *invisibile* nella visibilità dell'esterno si rivela – alla maniera di una maschera, che chiunque può indossare o deporre [cfr. PhdG, 253] – del tutto svincolata dalla necessità: un'espressione può dipendere da stati d'animo differenti, così come uno stato d'animo può causare espressioni diverse. Hegel può allora citare ancora liberamente Lichtenberg, facendo propria la

polemica di questi contro la fisiognomica: «posto che il cultore di fisiognomica abbia saputo cogliere l'essere umano almeno una volta, già soltanto il prendere un'unica decisione risoluta basterebbe per rendersi nuovamente incomprensibili per millenni» [PhdG, 252]. Si sarebbe insomma tentati di concludere, conformemente alla tesi della terza antinomia della kantiana *Critica della ragion pura*^[21] (che costituisce la più esplicita tematizzazione, proprio in apertura della stagione idealistica, della contrapposizione fra necessità e libertà): un singolo atto determinato da una libera volizione può infrangere l'infinita serie dei nessi causali, mettendo performativamente in questione ogni riduzionismo deterministico.

5. Cattive intenzioni

Per parafrasare un altro celebre luogo della *Fenomenologia dello spirito*, si potrebbe dire allora che è come se la fisiognomica scegliesse di abitare in un'ennesima *verkehrte Welt*: in questo nuovo mondo alla rovescia, l'attenzione dello sguardo osservatore si concentra sul *proposito* per sé considerato, che viene in tal modo inteso come «lo spirito secondo la sua *presunta intenzione* [*der gemeynte Geist*]» [PhdG, 254]. Sarà particolarmente significativo registrare, nella pagina hegeliana in questione, la frequenza del ricorso ai termini *Meynung*, *meynen* e ai loro derivati:

Gli oggetti propri dell'osservazione fisiognomica costituiscono dunque una *presunta* esistenza *intenzionata* [*gemeyntes Daseyn*], ed è fra cose del genere che l'osservazione va alla ricerca di leggi. | La fisiognomica naturale è l'opinione immediata circa la presenza d'una presunta intenzione dello spirito [*das unmittelbare Meynen über die gemeynte Gegenwart des Geistes*]; è il giudizio, formulato precipitosamente al primo sguardo, sulla natura

interna e sul carattere della sua figura. La particolare tipologia dell'oggetto di tale opinione [*Meynung*] implica che esso, per essenza, sia in verità qualcos'altro dal semplice, immediato essere sensibile. Certo, nel sensibile è presente proprio questo essere-riflesso entro di sé a partire dal sensibile; e oggetto dell'osservazione è la visibilità intesa come visibilità dell'invisibile. Ma questa presenza sensibile immediata è *realtà effettiva* dello spirito quale essa è soltanto per l'opinione [*Meynung*]; e, secondo questo lato, l'osservazione si attarda sulla presunta esistenza intenzionata [*gemeynten Daseyn*] dello spirito, armeggiando con fisionomia, grafia, tono della voce eccetera. – La fisiognomica mette appunto in rapporto tali modi determinati dell'esistere con una *presunta intenzione* dell'interno [*gemeyntes Innres*]. Ciò che si deve conoscere non è allora l'assassino o il ladro, ma l'*attitudine a esserlo* [...] [*PhdG*, 254-255].

Ciò che la fisiognomica (e poi la frenologia) vorrebbe fare, sarebbe tradurre in criteri di legalità scientifica la propria lettura dell'«esistere intenzionale». Tuttavia, la pretesa di descrivere l'intenzione di un individuo a partire dalla conformazione di alcuni suoi tratti somatici (per esempio la fronte piatta, la lunghezza e la forma del naso, e così via), ovvero di alcune sue attitudini espressive, è per Hegel semplicemente impossibile. «Infatti la singola figura, così come la singola autocoscienza, sono inesprimibili in termini di essere intenzionale [*als gemeyntes Seyn*]»: e ciò per la duplice ragione che a) l'oggetto della *Meynung* è ineffabile, così come b) dall'aspetto non si può evincere il contenuto mentale dell'individuo osservato.

Quella scienza dell'animo umano che è basata su quanto si presume e comunemente s'intende circa l'uomo [*auf den vermeynten Menschen*], così come la fisiognomica, che ha di mira quel che si presume e comunemente s'intende circa la realtà umana effettiva [*auf seine vermeynte Wirklichkeit*], e pretende di elevare a sapere scientifico il giudicare

inconsapevole della fisiognomica naturale, costituiscono qualcosa di sconclusionato e privo di fondamento, che non può giungere mai a dire ciò che intende [*was es meynt*], perché si limita a intendere [*weil es nur meynt*], e il suo contenuto appunto non è che intenzione e opinione [*nur gemeyntes ist*] [PhdG, 255-256].

Il contenuto della fisiognomica potrà dunque essere, e nel migliore dei casi, intenzione non trasformata in atto compiuto – e ciò appunto solo ed esclusivamente ammettendo che, nell'individualità osservata, il contenuto dell'osservazione (cioè la figura) possa davvero essere interpretato come indicatore significativo d'un proposito. In ogni caso, il risultato sarà comunque un'*opinione*, e non un sapere scientifico, perché la comprensione di quel proposito costituirà sempre, nella mente della coscienza che osserva razionalmente, un sapere le cui leggi non possono pretendere alcuna universalità.

Se le cose stanno in questi termini, tuttavia, ecco che tutto si ribalta dialetticamente: diviene interessante così, piuttosto, indagare e *smascherare* le ragioni profonde di questo giudicare sconsiderato e inconcludente. Dunque l'argomentazione hegeliana non potrà che prendere partito per gli avversari di Lavater, e farsi guidare ancora da Lichtenberg: il quale contestava alla fisiognomica appunto qualcosa come una *falsa coscienza* celata nella presunzione di spiegare e interpretare i tratti del viso altrui. Nella prospettiva critica inaugurata da Lichtenberg, è stato scritto, «il volto» non può essere spiegato o conosciuto davvero dallo sguardo fisiognomico, ma al massimo viene «ri-conosciuto, vale a dire adeguato e omologato empaticamente alle abitudini cognitive, alle convenzioni visive, ai pregiudizi di colui che guarda». E mai come nel caso della fisiognomica si potrà allora concludere che sarà

sempre questo *sguardo interessato* e terribilmente soggettivo a proiettare il proprio desiderio sull'altro, cioè a «*produrre* l'espressione riconoscibile, sicché il volto altro non sarebbe che un gioco di puri segni il cui senso non sta "dietro" di esso, e nemmeno "in" esso, ma "davanti" e "fuori" di esso, nel codice arbitrario-storico-convenzionale di chi stabilisce e applica la regola del riconoscimento» [Gurisatti 2005, 23-24]. In altre parole, questa forma di *Anerkennung* è insoddisfacente perché la ragione osservatrice qui si concentra esclusivamente su quelle che ai suoi occhi interessati sembrano estrinsecazioni dell'interiorità dell'altro, e dunque essa se ne fa una *Meynung* (appunto, un'opinione presuntuosa) in base a cui tali espressioni dipenderebbero da uno spirito dotato di determinate intenzioni (dunque, un *gemeynter Geist* nel senso insieme oggettivo e soggettivo dell'espressione). In tal modo, tuttavia, è lo sguardo dell'osservatore a proiettare sul volto dell'altro le *proprie* opinioni (paure, interessi, aspettative, e così via) e a rivelare piuttosto le *proprie* intenzioni, in una circolarità che spiega adeguatamente la genesi del pregiudizio.

Nutrendosi così della commistione di questi due lati, la fisiognomica (ma qualcosa di non troppo dissimile Hegel dirà anche, qualche pagina più in là, della frenologia) non potrà che smascherarsi come lo *pseudo-sapere della presunta intenzione*. Detto in altre parole: il *Meynen* – nella sua accezione di «avere-in-mente», cioè (secondo la definizione contenuta nel lemma dei Grimm) di «fare pensieri su qualcosa» – è all'opera innanzitutto nel movimento intenzionato con cui si dispiega l'osservazione: è la ragione che a) si dirige-verso, tende-a qualcosa e «ci pensa»; ma b) proprio allorché si volge a osservare un'«azione trattenuta» (cioè un volto nella sua figura), essa finisce inevitabilmente

per trovarsi, daccapo, di fronte a un *Meynen* (cioè a un «intendere» che è insieme un «pensare su») quando voglia interrogarsi circa l'interiorità che si cela dietro quella figura (“di quale intenzione sono segni i tratti di quel volto? Che cosa mai *avrà-in-mente?*”).

Non è esagerato affermare pertanto che il lettore della *Fenomenologia dello spirito* si trova, qui, di fronte a un'ulteriore configurazione di quella *dialettica del riconoscimento* che anima l'intero cammino del Sé, alla ricerca della propria autocoscienza. Tale dialettica, che nella storia degli effetti del capolavoro hegeliano ha trovato raffigurazione emblematica nella figura del signore e del servo descritta nella *Gestaltung* dell'Autocoscienza (e segnatamente nel capitolo IV, dedicato alla «verità della certezza di se stesso» [cfr. *PhdG*, 114-128]), era dunque in qualche modo già presente in germoglio nella muta «intenzione» di cui parla in apertura la Certezza sensibile [I], e acquisisce ulteriore ricchezza nelle pagine di Certezza e verità della ragione [V], che sono appena state brevemente presentate^[22]. Esse insegnano che è la stessa natura dell'osservazione razionale a scindersi in due: e lo squilibrio, semmai, si genera del tutto sul lato dell'osservazione, quando il guardare è segnato dalla diffidenza nei confronti dell'altro, e dalla paradossale, cieca confidenza nei mezzi del proprio sguardo. Come la logica e la psicologia, anche la fisiognomica ha così l'*intenzione* e la *presunzione* di mettere capo a leggi universali, mentre non ha – in tutti i sensi – che un'*equivoca opinione di sé*:

Le leggi che questa scienza si prefigge di trovare sono costituite da rapporti fra le presunte intenzioni di questi due lati [*dieser beyden gemeynten Seiten*], e pertanto non possono essere a loro volta nient'altro che un vuoto opinare [*ein leeres Meynen*]. Anche perché questo pseudo-

sapere [*diß vermeynte Wissen*], che pretende d'avere a che fare con la realtà effettiva dello spirito, ha per suo oggetto proprio lo spirito che esce dalla sua esistenza sensibile per riflettersi entro di sé; mentre l'esistenza, con le sue determinatezze, costituisce per lo spirito un'accidentalità indifferente. Per cui tale sapere, quando abbia rinvenuto le proprie leggi, deve immediatamente sapere anche che enunciandole non s'è detto un bel niente, e anzi propriamente non si fanno che ciance, o meglio non si dà che un'opinione di sé [*eine Meynung von sich*]: un'espressione, quest'ultima, la cui verità consiste nell'identificare nel medesimo enunciato il dire la propria opinione [*Meynung*], ed esibire in tal modo non la cosa, bensì solamente un'opinione di sé [*eine Meynung von sich*]. Quanto al contenuto, peraltro, tali osservazioni non possono discostarsi da affermazioni del tipo: «Tutte le volte che abbiamo la fiera, piove» – dice il merciaio; «e piove anche tutte le volte che stendo il bucato» – dice la massaia [*PhdG*, 256].

La diffidenza genera diffidenza – ossia, altrimenti detto, la diffidenza è una profezia che si avvera da sé. Così, chi pretendesse di giudicare l'altro sulla base esclusivamente del suo aspetto, meriterebbe di trovare una conferma ai propri sospetti con un bel ceffone, tanto più meritato quanto più sarà dabbene l'uomo che lo tira. Di nuovo: proprio come nella terza antinomia kantiana, il gesto potrà essere letto dalla coscienza sospettosa come una conseguenza perfetta dell'intenzione che traspare dai lineamenti del volto (tesi), ovvero (antitesi) come gesto, «atto compiuto» capace di smentire ogni determinismo, come Hegel osserva con sarcasmo, ancora parafrasando Lichtenberg:

Questa replica colpisce nel segno, perché costituisce proprio la confutazione del primo presupposto d'una tale scienza dell'intenzione presunta [*Wissenschaft des Meynens*], cioè quello secondo cui la realtà effettiva dell'essere umano

sarebbe il suo volto e via dicendo. – Il vero essere dell'uomo è piuttosto l'atto da lui compiuto [*seine That*]; in esso l'individualità è effettiva, ed è a lei che spetta levare entrambi i lati di ciò che si presume costituire l'intenzione [*welche das Gemeynte in seinen beyden Seiten aufhebt*] [PhdG, 257].

Si tratta pertanto di levare (*aufheben*) entrambi i lati del *Meynen*: e qui è da notare ancora una volta l'insistenza hegeliana sulle conseguenze della duplicità della *Meynung*. Fino a quando il *Meynen* rimane chiuso nell'interiorità, bloccato allo stadio della mera intenzione, esso da entrambe le parti si avvolge in una sorta di «cattiva infinità» che verrà cancellata solamente dall'«atto compiuto». Sia che questo atto poi consista in un assassinio, in un furto, sia che consista invece in un gesto benefico, in un'azione valorosa, o magari in qualcosa d'altro, è pur vero, almeno, che «di esso si può dire ciò che è. L'atto è tutto questo, e il suo essere non è solamente un segno, ma è la cosa stessa [*nicht nur ein Zeichen, sondern die Sache selbst*]»; nell'atto compiuto l'essere umano è veramente se stesso, «e cessa di essere un'essenza dall'intenzionalità soltanto presunta [*nur gemeyntes*]» [ibidem]. D'altra parte, l'atto esige di essere considerato e valutato appunto per quello che è, e non in base a ciò che si opina o presume siano le intenzioni che lo determinano, altrimenti esso verrebbe dissolto nel nulla, in una «opinione [*Meynung*] oziosa» la cui

indolente saggezza [...] nega e bistratta il carattere razionale di colui che agisce, pretendendo di spiegare che l'essere di quest'ultimo non consiste già nell'atto compiuto, bensì nella figura e nei tratti; in tal modo essa merita però di provare quella replica di cui sopra, che le dimostrerà come la figura possa essere non l'*in-sé*, ma piuttosto un oggetto da trattare con le mani [PhdG, 258-259].

6. Il teschio di Yorick

Per quanto sarcastica, la replica che sollecita il seguace di Lichtenberg potrà essere letta, nella prospettiva hegeliana, con un intento non solamente *destruens*. Attraverso il suo contenuto brutale, essa offre la migliore conferma di come il tessuto argomentativo invocato dalla *Fenomenologia dello spirito* – con buona pace di molte interpretazioni – non costituisca un panlogismo astratto, né l'apologia di un logocentrismo unilaterale.

Ciò è del resto indispensabile alla coerenza stessa della nozione di «sapere assoluto» – che sarà definibile come tale (cioè come *ab-solutum*, «libero» e «assolto») solamente presupponendone la faticosa, concreta e travagliata conquista d'uno sguardo al quale un'unica diffidenza di principio può ancora risultare tollerabile: appunto quella nei confronti dell'unilateralità²³. Lasciarsi alle spalle la stasi della contrapposizione fra «interno» ed «esterno» significherà allora in primo luogo concepire il pensare come un'attività concretamente immersa nella realtà effettiva, cioè in quel «reticolo delle interazioni della vita sociale» [Poggi 2007, 12-13], a partire dal quale soltanto la coscienza potrà appunto cercare di *intendere* i discorsi, i silenzi, le azioni e gli scopi dell'altro. Naturalmente, che un punto di vista come quello hegeliano sappia liberare l'«istinto razionale» dalla cattiva infinità del mero *Meynen*, impedendone il morto cristallizzarsi nello spazio sociale, dipenderà ancora una volta dall'atto con cui si dà compimento concreto a questa consapevolezza – in certa misura, dipenderà quindi dall'interpretazione complessiva che si sarà disposti a dare dell'intera *Fenomenologia dello spirito*, e della relazione che in essa intrattengono il logico e l'estetico.

Anche perché nelle pagine delle lezioni hegeliane di Estetica raccolte da Heinrich Gustav Hotho capita poi di imbattersi in un uso insospettabilmente elogiativo del «senso fisiognomico», come qualità del buon ritrattista:

perché il ritratto sia un'autentica opera d'arte deve essere espressa in esso [...] l'unità dell'individualità spirituale, e quel che predomina e spicca deve essere il carattere spirituale. Contribuiscono a ciò benissimo tutte le parti del viso, e il fine senso fisiognomico del pittore [*der feine physiognomische Sinn des Malers*] porta a intuizione la peculiarità dell'individuo appunto per il fatto che egli coglie e mette in rilievo quei tratti e quelle parti in cui questa peculiarità spirituale si esprime con la più chiara e pregnante vitalità [HW XV, 102; Est, 966]^[24].

A tale sensibilità, contrapposta all'astratto universalismo, si deve lo specifico dell'estetico, che consiste precisamente nel riconoscimento della spontanea e irripetibile manifestazione dell'individuale. Del resto, come è stato osservato, il paradosso sotto cui dovette svilupparsi la stessa fisiognomica fu proprio nella necessità di rinunciare a uno sguardo «intuitivo, geniale, divinatorio – si potrebbe dire artistico e “ritrattistico”» in nome di un «soggetto impersonale», e di leggi che in tal modo smarriscono l'unicità e l'originalità del concreto volto dell'altro. Di esso si dà *Erlebnis*, non misura assoluta: «Il volto non è un luogo semeiotico, ma simbolico. Il tratto espressivo, fisso o mobile [...] non è un sintomo o uno spasmo, cioè un indizio visibile che rinvia geneticamente ad altro da sé, alla sua causa (organica) invisibile, bensì è simbolo – *sýmbolon*, da *symbállein*» [Gurisatti 2005, 22-23]. Qualcosa di simile si potrà allora dire anche per la frenologia, al cui proposito Hegel scrive qualche pagina più avanti, citando l'*Amleto* di Shakespeare [cfr. *Hamlet*. V, 1]:

Anche un cranio, invero, può far venire in mente un po' di tutto, come accade ad Amleto con il teschio di Yorick; ma di per sé la scatola cranica è una cosa-oggetto [Ding] così indifferente e così semplice, che in essa non vi è null'altro da vedere o da intendere [zu meynen] immediatamente [PhdG, 269].

Non si pretenderà di concludere, almeno sulla base di questa sola suggestione, che le pagine della *Fenomenologia dello spirito* dedicate alla frenologia e alla fisiognomica costituiscano addirittura un indizio del destino amletico della moderna soggettività. Ci si accontenterà piuttosto di osservare insieme con Hegel che, come sempre accade, «un cattivo pretesto finisce per essere usato proprio contro ciò che avrebbe dovuto assecondare», laddove «l'opinione [das Meynen] è indotta a dire, ma senza pensarci, il contrario di ciò che essa tiene per fermo» [PhdG, 276]. Come mostra la *Fenomenologia*, a un destino di questo genere non può sottrarsi lo sguardo diffidente che pretende di vedere nella figura di un viso, nel volto dell'altro, non già un'inesauribile rivelazione di quanto resiste a essere «contenuto» e neutralizzato nell'indifferenza del medesimo^[25], bensì anzitutto il segno morto e ossificato di un'intenzione pur sempre e soltanto *presunta*.

[1] Si pensi, innanzitutto, al *Teeteto* [189b ss.], ma anche al *Menone* [97a ss.] e – in senso lato – ai gradi della conoscenza presentati da Platone nella *Repubblica* [506d ss.].

[2] Cfr. la storica traduzione italiana della *Fenomenologia dello spirito* curata da Enrico De Negri, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1933-36; poi ampiamente rivista, ivi 1960², p. 81 ss. (ora riedita, con prefazione di Giuseppe Cantillo, presso le Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008).

[3] Cfr. la traduzione italiana della *Fenomenologia dello Spirito* curata

da Vincenzo Cicero, Rusconi (poi Bompiani), Milano 1995 e seguenti, p. 169 ss. – Sul senso attribuito da Hegel a questa falsa etimologia, cfr. anche un passo della *Realphilosophie* jenese [GW VIII, 186-187; FSJ, 70-71].

[4] Non è questa la sede per addentrarsi nella *vexata quaestio* del passaggio «dal sonno alla veglia dello spirito», ossia della relazione che, nella certezza sensibile, intrattengono l'atto del *Meynen*, il linguaggio e il «per noi». La questione della preminenza del linguaggio, in riferimento alla prima figura fenomenologica, a partire da Feuerbach è stata spesso interpretata alla stregua di una petizione di principio. Qui, tuttavia, non sono affatto in gioco il funzionamento o il radicamento fisiologici della sensibilità, bensì un sapere «che differenzia verbalmente l'essenziale dall'inessenziale», cioè una teoria discorsiva della verità [Taminiaux 1969, 42-43]. Indipendentemente dagli ulteriori sviluppi teorici della sua argomentazione, almeno su questo punto mi sembra allora condivisibile l'analisi di Simon [1966², 20-26]: la certezza sensibile della *Fenomenologia* nulla ha a che vedere con la pretesa di dimostrare qualcosa come la realtà del «mondo esterno», ma è da intendersi come confutazione di una falsa *Meynung* riguardante la coscienza; le critiche di Feuerbach (e di molti dopo di lui) nascono da un atteggiamento interpretativo che ignora l'intento autoriale. – Sulla questione del rapporto fra linguaggio e la figura della certezza sensibile, oltre agli studi già segnalati, si vedano anche Cook [1970]; De Bortoli [2007, 71-81]; Ziglioli [2009].

[5] Così M. Cortellazzo e P. Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, ad. v.

[6] Così esemplarmente nel lemma di G. Devoto e G.C. Oli, *Dizionario della lingua italiana*, Firenze, Le Monnier, ad v.

[7] Cfr. G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, a cura di J. Baillie, Allen & Unwin, London 1910 (1967²); Id., *The Phenomenology of Spirit*, a cura di A.V. Miller, Clarendon Press, Oxford 1977. Anche la recentissima versione di Terry Pinkard per Cambridge University Press (il cui draft è leggibile sul web alla pagina http://web.mac.com/titpaul/Site/Phenomenology_of_Spirit_page.html) intitola la prima sezione della coscienza «Sense-certainty or the “this” and meaning something».

[8] Cfr. E. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1954⁴, citato in Cortellazzo e Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, cit., alla voce *mente* (il corsivo finale è mio).

[9] J. Grimm e W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, vol. VI, rielaborato da M. Heyne (Hirzel, Leipzig 1885), Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1984, col. 1924. Sul termine *Meinung*, cfr. le coll. 1938-1939: «die mit etwas ausgedrücktem oder angedeutetem verbundene bestimmte Vorstellung, Sinn, Bedeutung von etwas gesagtem oder sonst geäußertem», ovvero «die Auffassung die einer von etwas hat, bestimmte, auf Kenntnis oder Erwägung gegründete Ansicht über etwas»; ma anche «die Erwägung für ein zu vollbringendes Handeln» [col. 1941], nonché «Bloße Vermutung, glauben, im Gegensatz zu der auf Erwägung gegründeten Ansicht» [col. 1943]. – Per queste osservazioni, compreso il rimando al *Wörterbuch* dei Grimm, si veda Poggi [2007, 3, 13-14].

[10] È quanto sottolinea J.-P. Lefèvre, nella sua traduzione francese: G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, Paris 1991.

[11] Con un'immagine analoga Gentile [1938⁴, 506] si riferiva invero all'intenzione del sistema hegeliano di «dedurre dal logo lo spirito passando attraverso la natura», definendola «soltanto una strada dipinta in una parete».

[12] Nella sterminata letteratura critica dedicata alla prima figura della *Fenomenologia dello spirito*, mi limito a segnalare selettivamente, in riferimento agli intenti del presente lavoro: Hyppolite [1989, 99-123]; Wiehl [1966]; Wieland [1973]; Graeser [1998]; Westphal [2009, 7-9] (con relative bibliografie).

[13] Sulla certezza sensibile e il suo sconvolgimento paradossale da parte della filosofia, rispetto al mondo in cui appunto confida la *dóxa*, cfr. le considerazioni di Wiehl [1966, 111].

[14] Sul tema dell'inattualità del «paradigma fisiognomico», anche al di là delle sue pretese gnoseologiche, cfr. le considerazioni di Gurisatti [2005, 21-43; 429-445]. Per un inquadramento rispettivamente sistematico e storico-scientifico della trattazione hegeliana di fisiognomica e frenologia nella *Fenomenologia dello spirito*, rimando invece a Kaehler e Marx [1992, 123-134] e a Ferrini [2008,

[15] Sul nesso fra psicologia osservativa e fisiognomica ha insistito Moll [2004, 150-151] – ove si sottolinea fra l'altro che a) il limite comune ai due atteggiamenti consiste (quale altra faccia del loro riduzionismo) nel considerare l'individuo come un'entità statica, dunque un «simple being» e non una «actuality» (*Wirklichkeit*); dunque, b) entrambi i modi di osservare condividono l'incapacità di un'adeguata considerazione *teleologica* del vivente: in un certo senso (mi permetto di aggiungere), è come se per la psicologia osservativa e la fisiognomica la finalità dell'essere vivente si configurasse – per dirla in termini kantiani – quale mera finalità esterna (e non per caso il capitolo sulla ragione dovrà procedere nel seguito alla trattazione dell'organico).

[16] Citato in Gurisatti [2005, 17].

[17] Cfr. quanto osserva in proposito ancora Gurisatti [2005, 27]: «parafrasando una nota definizione kantiana», nel paradigma fisiognomico ne va anzitutto dell'espressione intesa come «*finalità priva di scopo*»; essa cioè «ha valore d'essere e non di strumento: è sì un'apparenza esterna che simbolizza un senso interno, però non ha più la finalità soggettiva, comunicativa, di mezzo al servizio di un io e dei suoi scopi informativi, bensì la finalità oggettiva, priva di scopi ulteriori, di rivelazione spontanea e manifestazione intenzionale di un interno che, anziché confermare la centralità dell'io, la pone radicalmente in discussione. L'espressione fisiognomica è «eccentrica» rispetto all'io».

[18] Ha scritto efficacemente Moll [2004, 148] che, in ultima analisi, è proprio l'atteggiamento riduzionista a fare del cultore di fisiognomica «the bad and unholy version of the phenomenologist».

[19] Il che significa anche: una *concreta* situazione storica e particolare non può mai venire semplicemente dissolta in un insieme (o in una somma) ripetibile di proprietà. Con ciò, continua MacIntyre, Hegel si guarda bene dal rinnegare la validità del legame causale di per sé, o la verità dell'universale: piuttosto, secondo il suo argomento, la descrizione che riduce il comportamento alle proprietà dell'agente semplicemente non soddisfa mai quello che riteniamo costituire il carattere specifico dell'individualità agente, di cui non è mai

deducibile *a priori* il comportamento [cfr. *ibidem*, 217-222].

[20] Si è detto che su lavoro e linguaggio, intesi come dimensioni imprescindibili per la comprensione del rapporto fra interno ed esterno, Hegel insisteva già, pur (come è stato da più parti sottolineato) in un quadro concettuale ancora differente, nei corsi della *Realphilosophie* jenesa. Si veda per esempio il frammento 19, secondo il quale «la coscienza esiste dapprima come *memoria* e suo prodotto, il *linguaggio*; e attraverso l'intelletto, in quanto l'essere del concetto determinato diviene il semplice, l'assoluto concetto, l'assoluta riflessione in se stessa, la vuotezza della facoltà formale dell'astrazione assoluta», essa è destinata tuttavia per così dire a ribaltarsi nel lavoro, attraverso il medio dello strumento (che ne è a sua volta il prodotto durevole), per riconoscersi infine nell'«esistenza assoluta» di quell'eticità in cui – circolarmente – già da sempre l'individualità si muove [GW VI, 280-281; FSJ, 18-19].

[21] Cfr. esemplarmente quanto Kant scrive nella nota alla tesi della terza antinomia [A 450/B 478]: «Si tenga presente che noi non parliamo qui dell'inizio assolutamente primo relativamente al tempo, bensì relativamente alla causalità. Per esempio, se in questo momento mi alzo dalla mia sedia in modo pienamente libero, senza alcun intervento di cause naturali necessariamente determinanti, con questo evento, preso unitamente agli effetti naturali che vanno all'infinito, prende inizio in modo assoluto una nuova serie, benché, rispetto al tempo, non si tratti che della continuazione d'una serie precedente. La decisione che ho preso, e il fatto [Tat] che ne è seguito, non rientrano nella successione dei semplici effetti naturali e non ne costituiscono una semplice continuazione; al contrario, le cause naturali determinanti si interrompono completamente di fronte a questo evento [Eräugnis], il quale, pur seguendo a dette cause, non *consegue* da esse, e deve pertanto venir riconosciuto come l'inizio assoluto d'una serie di fenomeni, non però relativamente al tempo, bensì alla causalità».

[22] Faccio notare di passaggio, a proposito della questione della *Anerkennung*, che le celebri lezioni di Alexandre Kojève sulla *Fenomenologia dello spirito* liquidano piuttosto frettolosamente le considerazioni dedicate alla *Beobachtende Vernunft*, e con esse anche le sezioni dedicate alla fisiognomica e alla frenologia. In riferimento a

quest'ultima Kojève non si lascia tuttavia sfuggire, ancorché *en passant*, il senso profondo del discorso svolto da Hegel in queste pagine, che a suo dire costituiscono una «critica di ogni antropologia naturalistica (“razzismo”)» [Kojève 1974, trad. it. 1996, 102].

[23] Per una giustificazione di questa lettura del capitolo conclusivo della *Fenomenologia dello spirito* dedicato al «sapere assoluto» mi limito a rimandare ai seguenti studi (con relative bibliografie): Scheier [1980, 652 ss.]; Pinkard [1994]; Pagano [1996, 129-139]; Baptist [1998]; Nuzzo [2003]; Jaeschke [2004]; Dottori [2007]; AA.VV. [2008].

[24] Su questo passo si sofferma anche Gurisatti [2005, 240].

[25] Il rimando d'obbligo, qui, è naturalmente a *Totalità e infinito* di Lévinas [1961].

Pensare le figure. Transizione: il «romanzo» dello spirito

La fenomenologia dello spirito risulta un «romanzo dello spirito» il cui protagonista è la coscienza. La comparsa di un narratore onnisciente che accompagna l'andamento descrittivo del cammino della coscienza esprime il punto di vista del sapere assoluto (filosofico) che si contrappone alla *trascrizione diretta*, vero e proprio diario di bordo della coscienza.

1. Lo spirito ha un «romanzo»?

Si è parlato, nel corso del capitolo precedente, dell'intenzione di senso – nel suo duplice versante, interno ed esterno: intenzione espressiva e indicazione interpretativa – e della concreta possibilità del suo fallimento. È muovendo da questa esperienza che si possono ora riproporre le questioni fondamentali sulla funzione delle «figure dello spirito». Qual è la parola giusta per attingere la cosa, e dunque per esprimerla davvero? Come è possibile che il logos fondi se stesso – e dunque la propria normatività interna, la propria discorsività – a partire da un'immediatezza inarrivabile? Una volta ammesso questo scarto originario, è concepibile che un

discorso filosofico contempra fra i propri scopi anche quello di creare lo spazio accettabile per l'*abitudine*, ossia in ultima analisi di aiutare a rendere il mondo più *abitabile*?

Non deve sembrare strano che interrogativi propriamente narratologici di questo tipo entrino a pieno titolo in una discussione sistematica intorno alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. E questo per almeno un duplice ordine di considerazioni. In primo luogo, su un versante *formale*, a quest'opera sembrano adattarsi più che a qualsiasi altro testo hegeliano le parole di Adorno, secondo cui la prosa filosofica di Hegel è caratterizzata da una «forma figurale [...] incomparabilmente più vicina alle opere dell'Arte di quanto non lo sia quella schellinghiana, che pure voleva "costruire" il mondo sull'archetipo dell'opera d'arte» [1963; trad. it. 1971, 171]. Sul versante del *contenuto*, invece, le precedenti considerazioni sembrano indispensabili per fare i conti con una prospettiva, come quella della *Fenomenologia*, in cui – anche sulla scorta della problematica ricezione di Kant – la realtà apparentemente offerta dalla certezza sensibile è fin dall'inizio dichiarata illusoria e inattingibile. Donde il carattere di *falso inizio* costituito dalla prima figura dell'«esperienza della coscienza»: una sorta, si è detto, di porta di accesso *trompe l'oeil* al cammino sul quale la coscienza già si trova senza saperlo, da sempre consegnata al *medium* del linguaggio. Quest'ultimo è nel contempo negazione dell'immediatezza ed elemento unico in cui al discorso vero è dato di muoversi: «è il linguaggio [...] a essere più veritiero», in quanto confutazione della *Meynung* immediata, ossia dell'intenzione preverbale dell'«avere-in-mente» [PhdG, 26]. Tanto che, per paradosso, proprio a questa *carenza estetica* si deve la ragione della sostanziale cecità che caratterizza la presunta certezza sensibile: essa infatti non esibisce il

proprio movimento, cioè «non fa vedere il passaggio dall'essere al pensiero» [Bagetto 2000, 120].

Certo l'idea che, una volta mollato l'ormeggio della fiducia nell'immediatezza, il cammino descritto nella *Fenomenologia* costituisca il «romanzo dello spirito» il cui protagonista è la coscienza, seguita nelle varie peripezie dell'esperienza che la conduce dal punto di vista ingenuo e comune al punto di vista del sapere assoluto, appartiene ormai da tempo anche alla vulgata storico-filosofica, e – sia detto una volta per tutte – non senza qualche buona ragione, su cui vale la pena di fermarsi a riflettere. Alla base di quest'idea si trova infatti la convinzione che forma romanzata, struttura figurale e intento «protrettico e pedagogico» facciano tutt'uno nell'intenzione hegeliana. Così scriveva per esempio, in proposito, Nicola Abbagnano [1982, 108]: «la *Fenomenologia* è la storia romanzata della coscienza che attraverso erramenti, contrasti, scissioni, e quindi infelicità e dolore, esce dalla sua individualità, raggiunge l'universalità e si riconosce come ragione che è realtà e realtà che è ragione»^[1]. Nell'affermare questo, Abbagnano si richiamava del resto esplicitamente alle grandi letture della *Fenomenologia* intraprese in chiave esistenzialistica nel corso del Novecento francese: in primo luogo, e in modo esplicito, agli studi di Jean Wahl sulla coscienza infelice; ma poi anche a Jean Hyppolite, il cui monumentale *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel* costituisce ancora oggi uno dei punti di riferimento imprescindibili per chi affronti la prosa, a tratti implacabile, del capolavoro hegeliano^[2].

Che tuttavia questo modo di leggere il testo di Hegel, per quanto ricco di suggestioni, conservi motivi di insoddisfazione e almeno qualche elemento di perplessità,

veniva peraltro fatto notare già dallo stesso Hyppolite nel suo commentario. Egli da una parte riconosceva cioè che l'idea di descrivere l'«itinerario» della coscienza fosse venuta a Hegel *anche* dalla frequentazione della letteratura non strettamente filosofica, ossia dall'*Emilio* di Rousseau non meno che dai grandi esempi di *Bildungsroman* di poco precedenti: gli *Anni di apprendistato* di Wilhelm Meister di Goethe, lo *Heinrich von Ofterdingen* di Novalis. Del resto è proprio Hyppolite a parlare della *Fenomenologia dello spirito* nei termini d'un «romanzo-di-formazione filosofico» in cui la coscienza, «rinunziando alle sue convinzioni iniziali, attraverso le proprie esperienze raggiunge il punto di vista propriamente filosofico del sapere assoluto»^[3]. D'altra parte, però, il filosofo francese invitava a non esigere dal paragone una coerenza esasperata, nella consapevolezza che la storia filosofica della coscienza, per come è narrata da Hegel, non può costituire *davvero* un romanzo, trattandosi appunto di un prodotto della *Wissenschaft* più che dell'arte. Proprio il suo statuto di «opera scientifica» conferisce infatti alla ricostruzione del cammino, non meno che alla successione descrittiva delle sue tappe, la necessità e il rigore di una sorta di deduzione, il cui termine finale non è arbitrario, bensì *archeologicamente* inscritto nella struttura *teleologica* della coscienza stessa, quale viene scorta e presentata dal punto di vista del sapere assoluto.

Perplessità non dissimili da quelle segnalate da Hyppolite sono state recentemente riproposte, sulla scorta delle osservazioni di Hans Blumenberg circa le istanze onnipervasive d'una storicità ridotta alla monarchia del concetto, anche da Sergio Givone, che ha individuato proprio nella tendenza della *Fenomenologia dello spirito* a trasformare la vicenda della coscienza filosofica in una

filosofia della storia – dell'*unica storia vera* del mondo – in certo modo il culmine dell'aberrazione del razionalismo moderno, che si presenta in forma tanto più invasiva e perniciosa quanto più si fa negazione della libertà di soggetti *altri*. Il che avverrebbe precisamente quando l'apparente, «pura» narrazione della storia di potenze appunto «altre» finisse per ridurre e subordinare ogni fittizia alterità «a un progetto d'ordine superiore». Ma appunto, «nel momento in cui la storia è raccontata alla luce del concetto, è il concetto a vincerla sulla storia [...]». Propriamente, la storia non è se non quella che è stata – ed è stata *sempre*. Il romanzo dello spirito, perciò, nega il romanzo. Nel senso che è la negazione di quanto il mondo della vita ha di romanzesco» – vale a dire «l'apertura senza fine di esiti compossibili, l'infinita pluralità delle voci, l'asimmetria delle prospettive, ciascuna delle quali ricostruisce a suo modo la vicenda». Tutto ciò che, infatti, il monologo del concetto parrebbe inesorabilmente destinato a cancellare^[4].

2. Rappresentare II. Figure

Al di sotto di queste considerazioni, non è difficile scorgere l'emergenza del classico problema relativo al rapporto fra l'in-sé e il per-noi; ovvero, se si preferisce, fra la coscienza che è attivamente protagonista del cammino fenomenologico e il punto di vista del sapere assoluto o filosofico, che è (o si pretende) già in possesso delle chiavi per accedere al senso della teleologia sottesa al divenire storico. La traccia di tutto questo, nel testo hegeliano, si concretizza con l'esplicita comparsa del *narratore onnisciente*, che dal punto di vista superiore, garantito dal sapere assoluto, accompagna con regolarità l'andamento descrittivo del cammino della coscienza, sia

introducendone le varie tappe (per esempio, in modo palese, all'apertura delle diverse sezioni dell'opera), sia proponendo al lettore di tanto in tanto vere e proprie ricapitolazioni riassuntive del percorso fino a quel punto compiuto. La presenza di tale voce fuori campo si contrappone al punto di vista della *trascrizione diretta*, ovvero alla descrizione della *Erfahrung* per la coscienza, che avviene nel corso del suo stesso cammino: per usare una vecchia immagine coniata da Rosenkranz [1844; trad. it. 1974², 220], il diario di bordo dei «viaggi di scoperta» da essa compiuti attraverso le sue varie «figure [Gestalten]». È questa la ragione per cui agli occhi del lettore/spettatore – il quale, con il suo «puro stare a vedere [reines Zusehen]» [PhdG, 17], costituisce il *tritagonista* chiamato in causa dall'esperienza fenomenologica (che dunque si presenta come un campo descritto da tre vertici, assai più che come una polarità) – la temporalità del divenire, attraverso quelle stesse figure, appare oscillante fra la *sincronia* speculativa del sapere-già e la *diacronia* dell'esperire-ora. Ossia, fra la storia finalisticamente intelligibile allo sguardo filosofico compiuto e consapevole e l'auto-drammatizzazione vissuta dalla coscienza in cammino.

Peraltro queste circostanze, lungi dal mettere in dubbio la validità del paragone fra il racconto fenomenologico hegeliano e la narrazione letteraria, sembrerebbero per certi aspetti addirittura rafforzarlo: non solo (o non tanto) perché rimane comunque ancora tutto da dimostrare l'assunto secondo cui il romanzo darebbe in generale voce al mondo della «vita» senza sottomettere qualcosa come l'«oggettività» degli eventi narrati all'*ordine del discorso* di chi racconta (nel caso, del *plot* o magari del *mýthos*, per dirla in termini aristotelici)[5]; ma anche e soprattutto perché la stessa struttura della *Fenomenologia dello spirito* si

costruisce esplicitamente intorno a una metafora biologica (quella del *Keim*, il germe in via di sviluppo) che ne illustra la propagazione strutturale nei vari piani del discorso. Come è stato osservato, l'immagine tratta dal regno vegetale è qui particolarmente interessante perché proprio la trasposizione a diversi livelli testuali delle medesime configurazioni rende possibile quella fondamentale sineddoche dialettica grazie a cui la narrazione conserva la continuità caratteristica del *novel* [cfr. Sussmann 1996, 310, 323]. Penso soprattutto alla celebre immagine di apertura della Prefazione:

Il bocciolo dilegua nel dischiudersi del fiore, e si potrebbe dire che quello viene confutato da questo; allo stesso modo, la comparsa del frutto mette in chiaro che il fiore è un falso modo di esistere della pianta, e il frutto ne prende il posto come verità di essa. Queste forme non si limitano a essere differenti, ma, in quanto reciprocamente incompatibili, si rimuovono a vicenda. La loro natura fluida ne fa però, nel contempo, momenti dell'unità organica, in cui non soltanto esse non sono in contrasto, ma l'una non è meno indispensabile dell'altra: ed è solamente questa pari necessità a costituire la vita del tutto [PhdG, III-IV].

Si può qui richiamare non a sproposito anche l'immagine con cui Hegel avrebbe presentato la nozione di «concetto» in un passo delle *Lezioni di estetica* che non compare nella collazione testuale di Hotho, e che può invece leggersi nell'edizione di Georg Lasson:

Nel germe, in questo punto piccolissimo, che non è certamente un punto geometrico, ma è pur sempre qualcosa di minimo, in questa unità in cui non c'è ancora nulla da distinguere o che mostra solo una distinzione insignificante, sono contenute tutte le determinazioni che mostrerà l'albero. L'intero albero è contenuto nel germe in modo ideale, e cioè soltanto in sé. Se il germe si sviluppa dando luogo all'albero, quest'ultimo è la realtà del germe. Il

germe è il concetto dell'albero, l'albero la realtà [...]. L'unica vita che è presente nell'albero, nei rami, nelle foglie e nei fiori è il suo concetto, che esiste come vivente^[6].

Se si pensa esplicitamente alla funzione narrativa che spetta alle «figure» nel discorso hegeliano, è difficile poi non riconoscere in un passo dell'introduzione all'*Estetica*, dedicato alla «fantasia», una descrizione che pare attagliarsi perfettamente alla scelta stilistica della *Fenomenologia dello spirito*, pur riguardando in senso lato l'intera attività dell'artista in generale:

Quest'attività ha dunque un contenuto spirituale che essa però configura sensibilmente, poiché solo in questo modo sensibile può divenirne cosciente. Ciò può esser paragonato al comportamento di un uomo esperto della vita, e anche ricco di spirito [*geistreichen*], acuto, che sebbene sappia perfettamente quali siano le contingenze della vita, di quale sostanza son fatti gli uomini, cosa li muove e cosa li domina, tuttavia né ha stabilito a se stesso questo contenuto in regole generali, né sa spiegarlo agli altri con riflessioni generali, ma illustra a sé e agli altri quel che gli riempie la coscienza sempre con casi particolari, reali o inventati, con esempi adeguati, ecc. Infatti alla sua rappresentazione ogni cosa si configura in immagini concrete [HW XIII, 61-62; Est, 49-50].

Certo, il paragone fra formatività artistica e figuratività filosofica può reggere solo fino a un certo punto, se si tiene conto in primo luogo del fatto che il testo delle lezioni hegeliane prosegue certamente richiamando l'importanza del «ricordo» – istanza fenomenologica quant'altre mai –, ma inteso questa volta quale rammemorazione di «circostanze esteriori», di singole «esperienze fatte»: laddove appunto questa insistenza sulla «singolarità» (e anche sui suoi limiti per la conoscenza) dovrebbe piuttosto chiarire che cosa mai impedisca alla fantasia dell'artista di lasciar emergere concettualmente l'«universale per sé». Per

contro, come si è visto, proprio la presenza vigile dell'io narrante sembra pur sempre improntare l'intero cammino, alla ricerca di quelle regole generali del pensare speculativo che sappiano trasformare l'essente in saputo, e quanto è semplicemente «noto» in «conosciuto» [cfr. *PhdG*, xxxvi]. Non potrebbe infatti essere altrimenti, in una prospettiva che si concepisce – sia detto ancora una volta – come necessità di fondare filosoficamente, da ultimo, il passaggio dalla rappresentazione al concetto. Che proprio questo *Übergang* costituisse d'altronde la chiave di volta dell'intero edificio speculativo hegeliano non era del resto sfuggito a Schelling. Questi, nel prendere progressivamente la distanza dall'ex collaboratore dei tempi di Jena, e ribaltando sostanzialmente le critiche da lui ricevute, gli faceva notare già nella prima, diffidente lettera seguita alla pubblicazione della *Fenomenologia*, che proprio nell'ambigua natura attribuita da Hegel all'elemento puramente concettuale risiedeva la ragione principale della sua ormai consumata presa di congedo dalla filosofia dell'identità. Scriveva infatti Schelling a Hegel, il 2 novembre 1807:

conciliare si può davvero tutto, tranne un punto. Così confesso di non capire ancora qual è il senso con cui opponi il concetto all'intuizione. Penso che con il primo non puoi intendere altro che ciò che tu e io abbiamo chiamato idea, e la cui natura è proprio di avere un lato per cui essa è concetto e un altro per cui è intuizione [*Epist*, 309].

Rispetto alla scelta di un pensare che si esprime in figure, la presa di posizione netta, da parte di Hegel, contro la pretesa di argomentare artisticamente intorno a un Assoluto ontologico, e la sostituzione di quest'ultimo con un «assoluto per la coscienza» – che dunque si presenta anche grammaticalmente più nella forma dell'*aggettivo* che

non in quella del sostantivo^[7] –, non potrebbe d'altra parte non suscitare qualche perplessità. Basti ricordare non soltanto la mai esausta polemica di Hegel (già negli scritti del periodo di Jena: si pensi a *Fede e sapere*, 1802) contro la presunta «purezza» della ragione kantiana^[8], ma anche appunto quella ferma distinzione fra rappresentare e concepire che sembrerebbe, almeno a partire proprio dalla *Fenomenologia dello spirito*, un'acquisizione definitiva, mai più messa in discussione dalla dialettica speculativa.

Tuttavia, se si torna brevemente a guardare, pur senza alcuna pretesa di esaustività sistematica, ai modi in cui Hegel avrebbe poi inteso la *rappresentazione* nelle opere della maturità, ci si trova di fronte a una definizione tutto sommato coerente. Secondo l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, per esempio (§§ 3, 20), «le rappresentazioni in genere possono essere considerate come *metafore dei pensieri e concetti*», e si direbbe anzi che «la filosofia non faccia niente altro che trasformare le rappresentazioni in pensiero» [GW XX, 42, 64; *Enc*, 6, 34]. Anche le *Lezioni di filosofia della religione* ribadiscono ulteriormente che la *Vorstellung* è l'immagine che viene *levata* nella forma dell'universalità del pensare; vale a dire, in essa «il contenuto essenziale è posto nella forma del pensiero, ma con ciò non è ancora posto come pensiero [*Gedanke*]». Il fatto che la rappresentazione entri in rapporto *negativo* con il sensibile, cioè, «non implica ancora che essa sia *assolutamente liberata dal sensibile*» – prestazione che semmai è invece da richiedersi alla concettualità filosofica, cioè al «pensare [*Denken*] effettivo». La rappresentazione si trova piuttosto in uno stato di «costante inquietudine [*in beständiger Unruhe*] fra l'intuizione sensibile immediata e il pensiero vero e proprio» [HW XVI, 139-140]. Già nelle pagine della

Fenomenologia Hegel aveva scritto del resto con chiarezza che «la rappresentazione costituisce il termine medio fra il pensare puro e l'autocoscienza in quanto tale», senza essere tuttavia ancora «pensare concettuale» [PhdG, 718, 720].

3. Logica del neutro: il sacrificio del termine medio

Rispetto a questa apparente aporia, sono almeno tre le ragioni che sconsigliano peraltro una lettura per così dire univoca della funzione della *Vorstellung* nella *Fenomenologia* – intendendosi per tale una lettura che, sulla scorta del sistema, legga l'opera del 1807 semplicemente come una grandiosa presa di congedo della (o dalla) rappresentazione, consegnata definitivamente al passato dello spirito nel momento in cui viene sancito il cammino trionfale della coscienza verso il sapere assoluto.

a) In primo luogo, parrebbe storicamente riduttivo intendere il pensare figurale della *Fenomenologia* nei termini di un mero (e a quel punto improbabile) retaggio dovuto alla perdurante influenza schellinghiana: la «scienza dell'esperienza della coscienza» va letta anzi come una descrizione del faticoso cammino compiuto dal concetto, attraverso la dimensione estetica della figura, precisamente contro quelle procedure (da Hegel rinvenute a ogni passo, negli esiti della filosofia idealistica post-kantiana) che, prendendo le mosse dalla *Versicherung* («rassicurazione», «asseverazione»), a questa si arrestano in un movimento che sa di circolo vizioso. Esibire in figura il movimento progressivo del concetto costituisce per Hegel, nel 1807, una risposta scientifica tanto al procedimento meramente asseverativo di un filosofare critico che corre il

rischio di tradire il proprio spirito ricadendo nel dogmatismo, quanto, più in generale, alle istanze d'un pensiero postrivoluzionario che, dopo aver attraversato la «furia del dileguare» [PhdG, 539], si trova a fare i conti con la legittimità e insieme con le abissali conseguenze delle proprie pretese emancipative. Se le cose stanno così, l'opzione hegeliana per una «galleria» di figure costituisce dunque un modo per esibire, *far entrare in scena* – proprio nel senso teatrale del verbo *aufreten*, così frequente nel testo della *Fenomenologia* – il soggetto di quel movimento concettuale che deve offrire risposte convincenti all'inquietudine (*Unruhe*) del tempo presente, senza consegnarsi al linguaggio esoterico o alla presunzione di un filosofare astratto «puro» (o presunto tale).

b) In secondo luogo: che cosa è mai la rappresentazione, se non appunto il segno di una *presa di distanza* dall'immediatezza ineffabile della realtà? Nel rappresentare trova spazio infatti la nascita di quella *mediazione* che è anche *cultura*, spiritualizzazione dei contenuti irriflessi dell'esperienza – dunque, condizione ineludibile di quel doppio movimento di *Entäußerung/Erinnerung* (esteriorizzazione alienante e ricordo interiorizzante) che permette al racconto, e quindi alla parola filosofica, di rendere giustizia alla realtà effettiva. In questo senso, Hegel lo scrive chiaramente, all'attività rappresentativa spetta la funzione di «termine medio» nel sillogismo che congiunge l'autocoscienza al *reines Denken* [cfr. PhdG, 717].

c) Ora però, in terzo luogo, se è vero che nel sillogismo speculativo è appunto il termine medio a costituire la ragione e il fondamento della verità del sillogismo stesso, e ciò attraverso il proprio stesso «sacrificio», ossia

scomparendo nell'enunciato della conclusione, sarà necessario soffermarsi a riflettere sul *destino sacrificale della rappresentazione*, per cercare di leggere il movimento peculiare della *Fenomenologia dello spirito* nella sua complessa autonomia. Si tratta, come detto, di quel movimento di fluidificazione del pensare – il quale, per parte sua, tenderebbe invece a rapprendersi in forme statiche e sostanziali – che lo riporta costantemente al suo passato, ai suoi *come* e *perché*, dando così senso all'unilateralità dei singoli momenti proprio in quanto aspetti del movimento del tutto. Tale è lo spirito che informa un famoso passaggio, ancora contenuto nella Prefazione:

Questo conflitto, fra la forma di una proposizione in generale e l'unità del concetto da cui tale forma è distrutta, è simile a quello che ha luogo nel ritmo, fra il metro e l'accento. Il ritmo risulta dall'equilibrio oscillante e dall'unificazione di entrambi. Così, anche nella proposizione filosofica, l'identità di soggetto e predicato non deve annullarne la differenza, che è espressa nella forma della proposizione, ma la loro unità deve risultare come un'armonia. La forma della proposizione è il manifestarsi del senso determinato, ossia l'accento che ne distingue la compiuta pienezza; ma il fatto che il predicato esprima la sostanza, e che il soggetto stesso ricada nell'universale, è l'unità in cui si smorza il suono di quell'accentazione [PhdG, LXXVII].

Autonomamente considerata – cioè svincolata dalla logica del precorrimiento propria di uno sguardo presbite e focalizzato sugli esiti successivi –, quella grandiosa «introduzione» al «sistema della scienza» che avrebbe dovuto costituire la *Fenomenologia dello spirito* sembra dunque per un verso sconsigliare la piena assimilazione del *pensare le figure* (che caratterizza appunto l'argomentare del 1807) all'andamento sistematico-speculativo delle

opere hegeliane successive. Per altro verso, invece, il passaggio al linguaggio puro del sapere assoluto si mostra irreversibile: la storia delle figure si traduce inesorabilmente «in una scienza della consumazione delle figure» [Bagetto 2000, 155]. Il punto di vista filosofico è già da sempre orientato non solo a *spiegare*, ma addirittura a *concludere* l'esperienza stessa, e in qualche modo a ricondurla alla necessità; cosicché il «per-noi», che in origine stava anzitutto a «significare il movimento dell'appropriazione dell'esteriorità attraverso la comunicazione dell'esperienza», finisce per tramutarsi nel presunt(uo)s possesso del senso di tutto il cammino percorso dalla coscienza – cioè, in ultima analisi, appunto del senso della storia [ibidem].

A questo proposito – e considerato che si sta parlando proprio della funzione del *Vorstellen* – può essere ricordata l'immagine particolarmente efficace che, nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Karl Marx riservò precisamente all'«etere» del concetto. Il puro pensare, scriveva Marx in quell'occasione, è «il denaro dello spirito, il valore speculativo *ideale* dell'uomo e della natura» – ovvero quell'elemento *neutro* e inodore che pensa di poter costituire la cifra (appunto) più efficace delle figure mondane [MEF44, 164]^[9]. Considerata in questa prospettiva, la logica del pensare puro sarebbe insomma l'esito estremo di quel processo che ha trovato la massima efficacia rappresentativa nella religione artistica della «bella eticità» greca, e che, anche attraverso le varie forme assunte dall'infelicità della coscienza ebraico-cristiana, si converte da ultimo nella purezza rarefatta del significato spirituale, ossia nella consumazione della serie delle stazioni figurali della coscienza.

Al cospetto di questa aporia, la questione credo potrebbe riformularsi ora in questi termini: che cosa significa *spiritualizzazione* della *Wirklichkeit*, ossia della realtà portata a effettuazione (*verwirklicht*) dal concetto? Il fatto che un'interpretazione fondata nel testo non nasconda le sue difficoltà, ovvero si mostri per certi aspetti problematica, non significa per forza che essa sia comunque illegittima o improduttiva, e che in generale non valga la pena di tentarla e di difenderne per quanto possibile le ragioni. Per questo, la strategia dei prossimi paragrafi sarà orientata in primo luogo alla ricerca di possibili indicazioni per pensare le figure della *Fenomenologia* alla luce, ermeneutica prima che strettamente teologica, del passaggio dalla «lettera» allo «spirito».

4. Sinn e Gegensinn: il movimento speculativo

In uno scritto la cui composizione risale probabilmente alla metà degli anni novanta del Settecento, intitolato *Giudizio, possibilità, essere*, Friedrich Hölderlin [1795; trad. it. 1980, 75] aveva espresso così le proprie perplessità nei confronti della teoria del giudizio di matrice post-kantiana:

Giudizio [Urtheil] è nel senso più alto e più rigoroso l'originaria separazione dell'oggetto e del soggetto intimamente unificati nell'intuizione intellettuale, quella separazione mediante la quale soltanto diventa possibile oggetto e soggetto, la originaria partizione [Ur-Theilung]. Nel concetto di partizione è già contenuto il concetto di rapporto reciproco di oggetto e di soggetto l'uno all'altro, e il necessario presupposto di un intero di cui oggetto e soggetto sono parti.

Una prospettiva in buona misura condivisa anche dallo scritto hegeliano *Fede e sapere*, nel segno della presa di distanza da Kant:

Se la filosofia kantiana si arresta semplicemente nell'antitesi e trasforma l'identità del contrasto in fine assoluto della filosofia, cioè in limite puro [...] si deve invece considerare il compito della vera filosofia [...] l'assoluto esser-levata dell'antitesi, e questa identità assoluta non è né un postulato universale, soggettivo, irrealizzabile, bensì è l'unica vera e propria realtà; né la conoscenza di questa identità è una fede, cioè un al di là per il sapere, bensì il suo unico sapere [GW IV, ; PSC, 137-138].

L'idea riappare, con poche varianti, anche nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, ove al § 166 si dice del giudizio: «Il giudizio è il concetto nella sua particolarità, come *relazione*, che è distinzione [*als unterscheidende Beziehung*], dei suoi momenti; i quali son posti come per sé stanti e insieme identici ciascuno con sé, non già l'un con l'altro»; e ancora, quasi alla lettera: «Il significato *etimologico* del giudizio nella lingua tedesca è più profondo; ed esprime l'unità del concetto come il fatto primo, e la distinzione di esso come la partizione *originaria* [*die ursprüngliche Theilung*]: ciò che il giudizio veramente è» [GW XX, 182; *Enc*, 164-165]. Il giudizio, che riposa sulla funzione cui Kant attribuiva valore *sintetico* per eccellenza, come tradisce l'*etimologia* della parola costituisce piuttosto un momento fondamentalmente *diairetico* della rappresentazione, dato che presenta le sue componenti come originariamente scisse e separate.

Si è accennato al fatto che la conquista del sapere assoluto, nella *Fenomenologia dello spirito*, potrebbe leggersi come una strategia di passaggio dalla dimensione rappresentativa – la *Vorstellung*, all'interno della quale ha luogo ancora l'intero movimento della religione – alla *Darstellung* («presentazione»). In quest'ultima, il sapere troverebbe infine espressione adeguata nella proposizione

speculativa, ove il linguaggio viene piegato per così dire plasticamente e svincolato dalla forma del giudizio che lo tiene prigioniero della rigida struttura imposta dall'intelletto. Anche se – come si ricordava nell'introduzione di questo lavoro – il ruolo effettivamente svolto della proposizione speculativa nel pensiero hegeliano è oggetto di permanente controversia fra gli studiosi, l'importanza della sua trattazione non pare dunque da sottovalutare, trattandosi piuttosto d'una nozione cardine per comprendere la traduzione linguistica del problema dialettico del *negativo*, e con ciò la natura della distinzione dell'espressione filosofica dal linguaggio ordinario e in generale dal giudizio di matrice kantiana [cfr. Surber 1975, 212]. Sarebbe solo grazie alla proposizione speculativa che il pensare può liberare e sfruttare a fondo le risorse di fatto già possedute dal linguaggio, tanto nel suo vocabolario (cioè nella ricchezza del suo sedimento semantico), quanto nel suo uso ordinario^[10]. E non solo: il carattere peculiare di un uso del linguaggio nel quale l'intelletto la fa da padrone è, come si è detto, quel «raziocinare [*räsonnieren*]» che è campione di unilateralità diairetica, cioè rimane in balia dell'opposizione fra l'*in-sé* e il *per-noi*; per cui, in prospettiva hegeliana, anche la pretesa di argomentare *more geometrico* finisce per ascrivere il discorso filosofico proprio a quella dimensione della rappresentazione il cui inevitabile esito (logico e grammaticale) consiste nell'instaurare un rapporto statico fra soggetto e predicato, nel quale il *subiectum* è appunto pensato nei termini di mero supporto sostanziale di attributi via via contingenti. Interessante sottolineare come questo modo intellettualistico di filosofare risulti così inaspettatamente assimilabile, in prospettiva dialettica, al pensiero che si sedimenta e si manifesta nella

rappresentazione artistica o religiosa; anche se – come mostrano, nella *Fenomenologia dello spirito*, proprio le pagine dedicate alla lotta dell'illuminismo con la superstizione e, più in generale, tutte quelle dedicate al travaglio culturale e politico dell'età moderna – l'intelletto pretenderebbe anzi di presentarsi nei panni del critico più spietato di tali forme, fautore inarrestabile del loro radicale annichilimento, fino alla libertà senza freni e alla «furia del dileguare» che precede il terrore [PhdG, 539]. Va sottolineato che questa analisi non è mai condotta, nel 1807, in prospettiva reazionaria o di retroguardia (ne scapiterebbe la coerenza e la natura stessa del discorso della *Fenomenologia*); piuttosto è difficile non scorgere, nell'andamento articolato delle pagine hegeliane, una critica del potenziale nichilistico implicito in un pensare che, paradossalmente, sembra in primo luogo incapace proprio di comprendere a fondo la negatività.

Ora, che la sostanza debba farsi «soggetto» significa, per lo Hegel della *Fenomenologia*, che i pensieri rigidi e solidificati [cfr. PhdG, xI] debbono farsi fluidi e lasciare spazio al movimento dialettico. Dunque, secondo il testo della Prefazione, mentre il raziocinare rappresentativo regolato dall'intelletto considera il soggetto come «la base a cui viene collegato il contenuto» [PhdG, LXXIV], nel «pensare concettuale» avviene invece quel «contraccollo» per cui il *subiectum* statico, al quale sono di norma attribuiti i predicati, incomincia esso stesso a mettersi in moto [cfr. W. Marx 1967, 10 ss]. Così, nel singolo ed elementare legame proposizionale si deve riscontrare la cifra dell'andamento fenomenologico complessivo, per cui la sostanza si fa soggetto: di nuovo, non nel senso di un soggetto del *rappresentare*, statico e meramente *passibile* di predicazione, bensì nel senso di un soggetto capace di

auto-cinesi (*Selbstbewegung*, «movimento spontaneo»^[11]). Nella proposizione speculativa, cioè, è il movimento bilaterale, che trascorre appunto *speculativamente* (ovvero nei due sensi) dal soggetto al predicato (e viceversa), a superare la frattura che era sancita di netto dall'atto del giudicare (*Ur-theilen*). Il «contraccollo [*Gegenstoß*]» [*PhdG*, LXXV] così scaturito determina che quanto in una considerazione grammaticale svolge la funzione di predicato divenga risultato (ancorché, ovviamente, parziale) del movimento spontaneo del concetto, facendo sì che il pensare ritrovi nel predicato il soggetto stesso da cui aveva avuto inizio il movimento. Questa fluidità è l'unico modo, secondo Hegel, che permette di far emergere «la cosa stessa [*die Sache selbst*]» nella sua auto-produzione (e dunque, in ultima analisi, auto-presentazione), conservando peraltro – coerentemente con l'atto del «levare» designato dalla *Aufhebung* – la differenza fra i diversi momenti implicati nel movimento stesso. In tal senso, la scientificità dell'andamento speculativo (cioè la trasformazione della filosofia in *Wissenschaft*, di cui si diceva in apertura) dev'essere intesa proprio come capacità di pensare la complessità della *Sache* – che non è più il *Ding* (la «cosa-oggetto») inerte, dalla cui considerazione rimane esclusa l'attività e la produttività della sostanza che si fa soggetto.

Il passaggio dalla dimensione della *rappresentazione* a quella della *presentazione* avviene dunque, nell'ambito del *linguaggio filosofico*, attraverso l'esibizione del movimento speculativo. Così, secondo il celebre esempio hegeliano,

nella proposizione “Dio è l'essere”, il predicato è “l'essere”; esso ha un significato sostanziale, in cui il soggetto si fluidifica. “Essere”, qui, non deve costituire il predicato, bensì l'essenza; con ciò il termine “Dio” sembra cessare di

essere ciò che è in virtù della posizione che occupa nella frase, e cioè quella di soggetto stabile. – Il pensare, [...] dato che il predicato è enunciato a sua volta come un soggetto, cioè come l'essere, come l'essenza che esaurisce la natura del soggetto, [...] rinviene il soggetto immediatamente anche nel predicato; e a questo punto il pensare, anziché aver ottenuto – tornando entro di sé nel predicato – la libera posizione del raziocinare, è ancora immerso nel contenuto [PhdG, LXXVII-LXXVIII].

E più ancora, continua Hegel: il termine «Dio» è per la filosofia tanto indispensabile, quanto destinato – almeno nel senso di un assoluto ontologico inteso in termini sostanziali – a un inevitabile superamento: la proposizione cardine dell'ontoteologia, «Dio è l'essere», finisce cioè per avere un senso solo ed esclusivamente a patto di distruggere la propria stessa forma irrigidita, di mettersi per così dire in movimento e destituire in tal modo di significato il sostantivo inteso metafisicamente come *rappresentazione del soggetto*. In qualche modo ben prima di Nietzsche (e con argomenti credo non meno persuasivi del suo celebre «martello» filosofico), la Prefazione della *Fenomenologia dello spirito* stabilisce così l'equivalenza fra ontologia metafisica e «grammatica»^[12]: fino a quando il pensare non si dimostrerà in grado di superare la stasi del *gramma* e della sua morta normatività, finché cioè la proposizione rimarrà bloccata ai termini diairetici del giudizio, non ci si sarà sbarazzati di un'ontoteologia nella quale il mero sostantivo è dialetticamente destinato comunque a risultare «un suono privo di senso»:

Il bisogno di rappresentare l'assoluto come *soggetto* si è servito di proposizioni quali “Dio è ciò che è eterno”, oppure “è l'ordine morale del mondo”, oppure ancora “è l'amore”, e così via. In proposizioni come queste il vero è posto come soggetto soltanto in maniera diretta, ma non è presentato come il movimento del riflettersi entro se stesso. In una

proposizione del genere si incomincia con la parola Dio. Di per sé, questo è un suono privo di senso, un mero nome; solo il predicato dice ciò che Dio è, ne è il riempimento e il significato; l'inizio vuoto diviene un sapere effettivo solamente in questa fine [PhdG, xxvi].

Insomma, ricapitolando: la *Vorrede* esige l'*Aufhebung* della rappresentazione nelle forme che questa assume da una parte nell'ontologia tradizionale, dall'altra nell'arte e nella religione, la cui «suprema destinazione», per usare il linguaggio dell'*Estetica*, si accinge a rivelare ormai davvero un «carattere passato [*Vergangenheitscharakter*]». Scrive Hegel:

Poiché il concetto è il Sé proprio dell'oggetto, che si presenta come il suo *divenire*, il Sé non è un soggetto in quiete che sostiene inerte gli accidenti, bensì è il concetto che muove se stesso e che riprende entro di sé le proprie determinazioni. In questo movimento, anche quel soggetto in quiete sprofonda: esso penetra nelle differenze e nel contenuto, e anziché rimanere immobile di fronte alla determinatezza, la costituisce esso stesso; vale a dire, costituisce il contenuto differenziato e il suo movimento. Il solido terreno che il pensiero raziocinante trova nel soggetto in quiete, dunque, vacilla, ed è soltanto questo stesso movimento a divenire l'oggetto [PhdG, LXXIV-LXXV].

Altrove ho cercato di argomentare in che senso questo sforzo di restituire fluidità alle concrezioni rigide del pensiero debba essere pensato quale grandioso tentativo, da parte del filosofare hegeliano, di *pensare la vita attraverso la vita*, e in qualche modo corrisponda all'intento di obliterare la distinzione kantiana fra giudizio determinante e giudizio riflettente [cfr. Garelli 2008, xxxvii]. Che il vero sia «il tutto [*das Ganze*]» [PhdG, xxiii], cioè che la verità sia costituita «dal risultato insieme con il suo divenire» [PhdG, v], implica insomma il passaggio dal *giudizio* al *sillogismo* della razionalità dispiegata; ed ecco che il «sapere» non

consisterà tanto nel possesso d'una verità determinata (cioè che a un certo soggetto S spetta un predicato P: «S è P»), bensì anche (e forse soprattutto) nel mostrare per così dire la storia che ha condotto S a essere P, ovvero presentare «come e perché S è P». La filosofia cioè, nella prospettiva compiuta della *Fenomenologia dello spirito*, si fa scienza quando è capace di presentare dinamicamente non solo il proprio risultato, ma anche il procedimento che lo ha fatto scaturire. La proposizione speculativa costituisce una possibile soluzione proposta da Hegel, nella Prefazione, per superare la stasi di quel *räsonnieren* cui mette capo il pensare non dialettico, che riduce la propria dottrina della verità all'intelletto e al giudizio. Lungi dal riflettere il movimento del divenire, questo modo di pensare pretenderebbe di irretirlo in una fissità unilaterale; laddove, per converso, la proposizione speculativa, e più in generale la forma del sillogismo, è in grado di esibire la dinamica appunto *speculare* (cioè *bilaterale*, di andata-e-ritorno) in cui dilegua la fissità dei momenti staticamente e individualmente considerati^[13]. Credo che la *Fenomenologia dello spirito* su questo punto sia inequivocabile: una *Bildung* filosofica all'altezza dei tempi non può che consistere nel rifiuto delle verità immobili e cristallizzate. Per ricondurre l'essente al suo passato, e pertanto rendere conto della sua dimensione di *evento* (*Geschehen*), essa deve pertanto appropriarsene, in qualche modo consumarlo, cioè appunto ri-cordarlo interiorizzandolo.

Si tratterà a questo punto di indagare se al di là della trattazione riservata da Hegel alla proposizione speculativa non si ritrovi, nel testo hegeliano, qualcosa come una traccia ulteriore di tale bilateralità, capace di rimettere in movimento la presenza, di fluidificare la fissità della parola – insomma, di animare la lettera. Ma prima sia consentito

un breve excursus.

Nel saggio *Sul significato opposto delle parole primordiali*, letto nel 1909 e pubblicato l'anno successivo, Sigmund Freud focalizzava brevemente l'attenzione sull'omonimo lavoro del linguista Karl Abel, che nel 1885, studiando il lessico egizio, aveva dedicato un opuscolo al fenomeno delle parole che riuniscono in sé significati opposti. La spiegazione abeliana era per Freud abbastanza lineare e convincente: «I nostri concetti si formano per comparazione»; ed è particolarmente nelle «radici più antiche» che può osservarsi quel «fenomeno del duplice significato antitetico» poi smarrito nella «univocità del patrimonio lessicale moderno» [Freud 1910; trad. it. 1991a, 66-68]. La brevità del saggio non deve ingannare: l'interesse di Freud per questi fenomeni linguistici, che ai suoi occhi di terapeuta rivestivano un particolare significato nel confronto con il lavoro onirico o con il linguaggio infantile, si radicava nella convinzione che essi dipendessero da «un fattore attivo nel profondo» [ibidem, 70]. D'altronde, che per Freud il fenomeno avesse tutt'altro che un interesse estemporaneo è quanto conferma anche l'inizio del celebre saggio *Il perturbante*, proprio là dove viene presentato il significato della coppia di termini *heimlich/unheimlich*, e viene stabilito che *heimlich* si può attribuire a qualcosa che è tenuto celato in modo da non far sapere la ragione per cui lo si vuole nascondere. Se le cose stanno così, scrive Freud, «la cosa più interessante per noi è che la parolina *heimlich*, tra le molteplici sfumature di significato, ne mostra anche una in cui coincide col suo contrario, *unheimlich*». Il termine in questione insomma «appartiene a due cerchie di rappresentazioni che, senza essere antitetiche, sono tuttavia parecchio estranee l'una all'altra: quella della familiarità, dell'agio, e quella del nascondere,

del tener celato. Nell'uso corrente, *unheimlich* è il contrario del primo significato, ma non del secondo». Sulla scorta del lessico dei fratelli Grimm, Freud [1919; trad. it. 1991b, 269-277] chiama poi a testimoniare in suo favore anche un precursore filosoficamente illustre: «*Unheimlich*, dice Schelling, è tutto ciò che avrebbe dovuto rimanere segreto, nascosto, e che invece è affiorato»; per poi concludere: «*Heimlich* è quindi un termine che sviluppa il suo significato in senso ambivalente, fino a coincidere in conclusione col suo contrario: *unheimlich*. *Unheimlich* è in certo modo una variante di *heimlich*».

Ora, questa apparente divagazione sul *Gegensinn* in Freud si giustifica con il fatto che anche Hegel, pur in tutt'altro contesto filosofico, fa appello a una spiegazione almeno in parte analoga, precisamente quando cerca di chiarire in che cosa consistano le «parole speculative». In proposito però è indispensabile notare che, se per Freud il fenomeno del *Gegensinn* rimanda a un'originaria dimensione esperienziale pre-linguistica, o quantomeno linguisticamente piuttosto ingenua, in Hegel per converso questa scoperta diviene indice di ben altra complessità culturale, e si riveste d'un significato spirituale profondo che sembra svincolare in qualche modo la dimensione veritativa della parola da ogni vincolo letteralistico – sia pure (e qui risiede forse l'aspetto più interessante della questione) senza contraddire in alcun modo la lettera. Nella prefazione alla seconda edizione della *Scienza della logica* (risalente al 1831, ossia proprio all'anno della morte; lo stesso in cui Hegel aveva deciso di rimettere mano alla *Fenomenologia dello spirito* in vista di una seconda edizione dell'opera) si legge un celebre passo:

La lingua tedesca si trova in questo molto avvantaggiata in

confronto alle altre lingue moderne. Molte sue parole possiedono anzi anche la proprietà di aver significati non solo diversi, ma opposti, cosicché anche in questo non si può non riconoscere un certo spirito speculativo della lingua. Per il pensiero può ben essere una gioia, d'imbattersi in queste parole, e di riscontrare già in una maniera ingenua, lessicalmente, in una sola parola di opposti significati, quella unione degli opposti che è un risultato della speculazione, benché sia contraddittoria per l'intelletto [GW XXI, 11; SL, 10-11].

Un esempio per eccellenza di parola speculativa è offerto dalla polisemia del famigerato termine *aufheben* (con il sostantivo corrispondente *Aufhebung*): quel «levare» che designa insieme l'abolizione, il superamento e la conservazione a un livello superiore del contenuto negato, in una contraddizione semantica che per l'intelletto rappresenterebbe una pura e semplice alternativa, e che invece alla ragione dialettica esibisce la ricchezza della bilateralità stessa del movimento. Sul problema si soffermava, nello specifico, anche una nota della prima parte della *Scienza della logica*:

Le accennate due determinazioni del levare [*Aufheben*] possono esser date lessicalmente come due significati della parola. Ma dovrebbe a questo proposito cagionare sorpresa che una lingua sia venuta a servirsi di una sola e medesima parola per due determinazioni opposte. Il pensare speculativo si rallegra, quando trova in una lingua parole che hanno in se stesse un significato speculativo [...]. Qualcosa è levato [*aufgehoben*] solo in quanto è entrato nella unità con il suo opposto. In questa più precisa determinazione di un che di riflesso, esso si può convenientemente chiamare *momento* [GW XXI, 94-95; SL, 101].

La parola speculativa insomma, indicando non già la stasi dell'intelletto, bensì il movimento di andata-e-ritorno

di una posizione-e-contrapposizione, contribuisce per così dire a svincolare la prosa filosofica da quei «pensieri irrigiditi» [cfr. *PhdG*, XLII] che debbono far posto alla fluidificazione del significato. Una circostanza sulla quale vale la pena citare anche il *Zusatz* al § 96 della *Grande Enciclopedia*:

Quest'ambivalenza dell'uso linguistico del termine, per cui la stessa parola ha un senso negativo e uno positivo, non deve essere considerata casuale, né addirittura se ne deve trarre motivo di accusa contro il linguaggio, come se fosse causa di confusione; al contrario, in quest'ambivalenza va riconosciuto lo spirito speculativo della nostra lingua, che va al di là della semplice alternativa «o-o» propria dell'intelletto [*HW VIII*, 203-204; *GEL*, 281].

Un movimento di questo genere, attraverso il quale la speculazione consuma la letteralità del linguaggio per liberare la spiritualità del pensare, è illustrato con efficacia da un passo dell'*Estetica* che ho già citato in precedenza, e che nondimeno credo valga la pena di riproporre a questo punto. Il suo particolare interesse, per gli scopi del presente argomento, risiede infatti proprio nella generale autoreferenzialità che il discorso instaura nel circuito fra il *senso* e il *significato*:

«Senso» [*Sinn*] in effetti è quella mirabile parola che si usa in due significati opposti. Una volta indica gli organi dell'apprensione immediata; un'altra volta chiamiamo senso il significato, il pensiero, l'universale della cosa. Così il senso da un lato si riferisce all'esteriorità immediata dell'esistenza, dall'altro alla sua essenza interna. Una considerazione dotata di senso, ora, non scinde già i due lati, ma nell'una tendenza conserva anche quella opposta, cogliendo nell'immediato intuire sensibile insieme l'essenza e il concetto [*HW XIII*, 172; *Est*, 148].

È questa la principale ragione per cui, fra l'altro,

nell'Estetica il cosiddetto bello naturale si presenta alla nostra considerazione nella forma ancora incompiuta di un'«intuizione *dotata di senso*», ancorché l'unità di essenza e concetto, nell'intuire sensibile, non possa che arrestarsi al «presentimento» del concetto, senza portare a coscienza «il concetto come tale» [ibidem]. Contro l'apologia irrazionalistica del «presentimento [*Ahndung*]», Hegel si era d'altronde già espresso piuttosto duramente proprio nella Prefazione della *Fenomenologia*, in polemica con Jacobi ed Eschenmayer, quando scriveva che «il concetto non va rimpiazzato con il rifiuto del metodo che è proprio del presentimento e dell'entusiasmo» [*PhdG*, LIX]. Ma nel momento in cui la meravigliosa ambiguità della parola «senso» viene restituita alla pienezza del suo movimento, non si tratta più di limitarsi semplicemente al «sentore» d'un significato preconcettuale implicito nell'oggetto sensibile – secondo appunto il primo, immediato *senso del senso* –, bensì di consentire quel pieno movimento di ritorno attraverso cui il *senso* stesso si spiritualizza, cioè si fa *significato* concettuale, senza smarrire la propria natura, anzi presupponendola e «levandola». Ossia, facendone *Aufhebung*: innalzandola e conservandola nella verità dei suoi momenti.

5. Lo spirito e la lettera

Contro la direzione speculativa per cui l'istanza peculiare di una *Fenomenologia dello spirito* sembrerebbe inesorabilmente destinata a trasformarsi nell'elemento rarefatto del pensare puro, cioè nel concetto inteso (secondo la metafora marxiana di cui sopra) come *medium* universale e neutro e «denaro dello spirito», si tratta di vedere allora se il pensare le figure non sia in grado di conservare una permanente validità, affiancando (e in

qualche misura contrapponendo) a questo esito un differente modo di interpretare il rapporto fra la lettera e lo spirito. E ciò, si badi bene, proprio *nel senso* (si vorrebbe dire, appunto speculativamente: *nello spirito*) di quanto lo stesso Hegel scriveva, alludendo a *Nathan il saggio* di Lessing (atto III, scena VI), in un passo famosissimo della Prefazione del 1807:

Il vero e il falso appartengono a quei pensieri determinati che, privi di movimento, passano per essenze particolari, delle quali l'una sta da una parte, l'altra dall'altra, isolate e fisse, senza nulla in comune fra loro. Contro questo modo di pensare si deve affermare che la verità *non è una moneta coniata, pronta a venire spesa o incassata* [PhdG, XLV; l'ultimo corsivo è mio].

Quasi a dire: o il concetto è capace di farsi *moneta aurea*, ossia trasformarsi in una valuta il cui valore nominale conserva una corrispondenza effettiva con il valore reale, oppure verrà aperta inesorabilmente la strada a una *speculazione* (e qui l'ambiguità della parola non è priva di suggestioni) che ha perduto ogni autentica relazione con l'effettività – cioè con il *sensu* della realtà. Il quale ultimo, s'è visto, traspare invece piuttosto (per esempio) *nello spirito* per così dire *palindromo* di certe parole. “*Spirito palindromo*” però, e non già *lettera*: non si tratta infatti di leggere le parole speculative in un senso e nell'altro con riguardo al loro grafo, bensì di individuarne il significato attraverso il *Gegensinn*, con un gesto spontaneo e gratuito – cioè appunto con l'aggiunta di un *atto* ermeneutico in grazia del quale uno spirito permette caritatevolmente allo spirito stesso di manifestarsi.

Insomma: se l'esistenza corporea (o letterale, potremmo dire in questo caso) non soddisfa l'inquietudine (*Unruhe*) di quel *pneuma* che «soffia dove vuole», come dice Cristo a

Nicodemo [cfr. Giovanni 3,8]^[14], si potrà sostenere a ragione che per lo Hegel sistematico il significato (a questo punto solamente metaforico e simbolico) della *Menschwerdung Gottes* – cioè di quell'emblema di ogni mediazione conciliativa che è l'evento cristologico dell'incarnazione – consiste da ultimo nella cancellazione della sensibilità, nell'oblio della carne in nome di una resurrezione puramente spirituale^[15]. Non è probabilmente un caso che sia proprio una pagina delle lezioni di *Estetica* – cioè della narrazione della vicenda d'una inesorabile e progressiva spiritualizzazione del manifestarsi sensibile dell'idea, dalla pesantezza dell'architettura simbolica dell'oriente antico, fino alla temporalità instabile del suono e alla dimensione sostanzialmente interiorizzata della poesia – a descrivere questo movimento, nel suo insieme, proprio nei termini di una *resurrezione spirituale*:

La morte perciò non va considerata come l'intero significato ma solo come *un suo lato*, mentre l'assoluto a sua volta è sì considerato come un levarsi [*Aufheben*] della sua esistenza immediata, come un passare oltre e trapassare, ma, attraverso questo processo del negativo, anche come un ritorno in se stesso, come un risorgere [*als ein Auferstehen*] e come essere in sé eterno e divino. Infatti la morte ha un doppio significato: una volta è il trapasso immediato di ciò che è naturale, l'altra è la morte di ciò che è solo naturale, ed è quindi la nascita di qualcosa di superiore, dello spirituale, rispetto a cui quel che è semplicemente naturale muore in un modo siffatto che lo spirito ha in se stesso questo momento come proprio alla sua essenza [HW XIII, 449-450; Est, 394-395].

In uno scenario monocromatico che irrigidisse questa lettura derealizzante del movimento dello spirito, al sapere concettuale – ossia alla filosofia dell'epoca presente – non sarebbe lasciato altro compito se non quello, paradossale, di sostituire al mondo della realtà effettiva una realtà

soltanto *virtuale*, come quella del puro concetto. La cui prima conseguenza estetica, nel sancire l'epocalità e il destino moderno della *prosa*, non per nulla ha sostituito troppo affrettatamente al «carattere passato» dell'arte, almeno quanto alla sua «suprema destinazione», la registrazione pura e semplice del suo certificato di morte^[16].

Credo peraltro che, fino a quando almeno ci saranno buone ragioni per dubitare che il confronto con la *Fenomenologia dello spirito* abbia come unici esiti possibili o il puro e semplice fallimento teorico, o nientemeno che la scomparsa della realtà effettiva delle cose del mondo (e dell'amore nei loro confronti), rimarrà comunque aperta la possibilità di una lettura alternativa. Questa possibilità passa attraverso l'interrogazione sull'aporia per cui lo spirito si esibisce *in figura*. Che lo spirito abbia una natura «plastica» significherebbe allora proprio questo: esso ha *sempre* da fare i conti con una lettera – o con una figura. In questo senso, anche il farsi «speculativo» del linguaggio dipende dal modo in cui comprendiamo la *Darstellung* filosofica, e siamo capaci di riflettervi [cfr. Surber 1975, 228] ^[17]. Si aggiungerà ancora soltanto, per concludere, che la stessa relazione con la morte – intesa come negazione dell'effettività da non fuggire né cancellare, bensì da tener ferma – può assumere, in questa prospettiva, un significato più pieno e completo, come sembra suggerire anche il famoso passaggio della Prefazione in cui Hegel descrive la natura della vera vita spirituale, che converrà leggere ancora una volta:

Ma la vita dello spirito non è quella che ha soggezione al cospetto della morte e si conserva intatta dalla devastazione, bensì quella che sopporta la morte e che in essa si mantiene. Lo spirito conquista la propria verità

solamente ritrovando se stesso nell'assoluta lacerazione. Esso è questa potenza, ma non alla maniera del positivo che distoglie lo sguardo dal negativo, come quando di qualcosa noi diciamo "questo è nulla", o "è falso", e, così liquidatolo, ce ne allontaniamo per passare a qualcosa d'altro; lo spirito anzi è questa potenza solamente in quanto guarda in faccia il negativo, si sofferma presso di esso. Questo soffermarsi è la forza magica che volge il negativo nell'essere. – Tale forza è identica a ciò che sopra è stato chiamato "soggetto"; questo, allorché nel proprio elemento dà esistenza alla determinatezza, leva l'immediatezza astratta, cioè l'immediatezza che è soltanto in generale; ed è dunque la sostanza autentica, l'essere o l'immediatezza che non ha la mediazione fuori di sé, bensì è questa stessa mediazione [PhdG, xxxviii-xxxix].

Pensare le figure significa non prendere congedo una volta per sempre dalla concretezza della realtà in nome dell'universale astratto, bensì semmai riconquistare il significato della stessa realtà effettiva, proprio attraverso quella mediazione che è capace di trattenere il dileguare soffermandosi presso il finito, cercandone il senso, e in questo senso appunto *liberandone lo spirito*. «Il lavoro», avrebbe detto infatti Hegel nelle pagine dedicate a signoria e servitù, «è il desiderio *tenuto a freno*, dileguare *trattenuto*; insomma, il lavoro è *formazione*» [PhdG, 126]. E la *Bildung* filosofica non è forse da concepirsi hegelianamente, appunto, come lavoro del concetto? A che cosa potrebbe aspirare questo lavoro, se non a raggiungere l'intesa con gli altri su un mondo comune, sui contenuti concreti del pensiero, e non su vacue universalità formali dal carattere non impegnativo? Che mai potrebbe essere insomma l'impegno filosofico, se non una concreta presa di posizione contro il linguaggio cinico della comunicazione vuota¹⁸ – quella variante tarda e decaduta della sofistica, che altrimenti sancisce il passaggio dalla viva formazione alla

[1] Aggiungo di passaggio: se si considera l'importanza che la *Storia della filosofia* di Abbagnano ha rivestito, nella formazione di intere generazioni di studenti, insegnanti e studiosi italiani, si comprenderà forse, almeno in parte, anche una delle possibili ragioni della fortuna che questa immagine della *Fenomenologia* ha avuto a lungo in Italia.

[2] Cfr. Wahl [1929]; Hyppolite [1946].

[3] Hyppolite [1946; trad. it. 1972, 16-17].

[4] Givone [2005, 16-17]; cfr. anche Blumenberg [1998].

[5] Né è sufficiente, a scongiurare le conseguenze possibili di un simile stato di cose, un appello alla semplice *pluralità* dei racconti possibili: il passaggio dal prospettivismo al conflitto di volontà di potenza non è naturalmente necessario, ma rimane come noto piuttosto breve. – Si vedano in proposito anche le considerazioni di Hegel sul ruolo svolto dal Sé e dalla sua crescente consapevolezza nella transizione alla commedia che ha luogo nell'ambito dell'«arte spirituale» (cfr. *infra*, cap. VII).

[6] Traggo la citazione da Szondi [1991b, trad. it. 2007, 63-64].

[7] Cfr. in proposito Nuzzo [2003, 268-271], che scrive esplicitamente: «Hegel's *speculative* use of the term “absolute” is limited to its predicative use as an adjective and explicitly excludes its validity as a noun» [*ibidem*, 277] (l'osservazione, bisogna aggiungere, riguarda il testo della *Fenomenologia*, ma non vale per i suoi paratesti, cioè Prefazione e Introduzione).

[8] Sulla progressiva «messa al bando», nello Hegel jenese, del punto di vista intellettualistico in nome della *razionalità* del vero, cfr. Horstmann [1991, 165-187].

[9] Variazioni filosofiche sul passo marxiano dei *Manoscritti* del 1844, circa il «triangolo logica-denaro-spirito» in Hegel, si trovano in Beyer [1988].

[10] Wohlfart [1981, vi, xi] ha cercato di risalire alle radici storico-filosofiche della «proposizione speculativa» hegeliana, e la sua

ricostruzione è particolarmente convincente quando si riferisce alla *Critica del giudizio* e ai problemi della teleologia kantiana. Interessante anche, per gli scopi del mio lavoro, l'osservazione secondo cui la «plasticità» della *Darstellung* filosofica nella proposizione speculativa intrattiene un nesso privilegiato con il contenuto delle pagine della *Fenomenologia* dedicate alla religione artistica. In particolare, a) la contraddittorietà dell'oracolo e la plasticità dell'arte greca troverebbero conciliazione e superamento nella proposizione speculativa insieme al momento più ritmico dell'opera d'arte vivente; b) esisterebbe un legame latente fra proposizione speculativa e azione drammatica, cui la dialettica è notoriamente affine [cfr. *ibidem*, 131, 138].

[11] Nel testo della *Fenomenologia* l'espressione ricorre esclusivamente nella Prefazione, per sei volte [cfr. *PhdG*, XXII, XXVII, LII, LXI, LXIX, LXXXVIII].

[12] Cfr. esemplarmente la celebre affermazione del *Crepuscolo degli idoli*, § 5: «temo che non ci libereremo di Dio perché crediamo ancora alla grammatica».

[13] Su questo aspetto cfr. Chiurazzi [2005, 59-72].

[14] Sulla costitutiva *Unruhe* che caratterizza secondo Hegel lo spirito nel suo manifestarsi alla coscienza, mi permetto di rimandare ancora in generale a Garelli [2008].

[15] Considerato solo questo senso, il cristianesimo hegeliano sarebbe allora anzitutto quell'eredità derealizzante «per la quale l'uomo nega il naturale, il corporeo, il sensibile, per raddoppiarsi nello spirito, per iniziare l'avventura della riflessione»: cfr. Bagetto [2000, 42]. La presente interpretazione si sforza, per contro, di rivendicare almeno la possibilità di un destino differente per la dialettica speculativa.

[16] Su questo aspetto, cfr. D'Angelo [1989, 217-233], nonché Garelli [2007].

[17] Si tratterebbe dunque di leggere per così dire produttivamente (e non in chiave di fallimento del progetto fenomenologico) la circostanza per cui la «proposizione speculativa» non riesce mai a escludere del tutto la dimensione rappresentativa, ovvero a liberarsi completamente del linguaggio ordinario. Cfr. in tal senso anche

Campogiani [2001, 374-375] (pur senza condividerne necessariamente le conclusioni crociane), e nuovamente Simon [1966², 14]: che l'«assoluto» (per quanto impegnativa sia questa espressione, e vada debitamente inserita nel contesto della cosiddetta *Einleitung* alla *Fenomenologia*) abbia la volontà di «essere presso di noi» [*PhdG*, 4] non significa altro che – come si ribadisce nella *Logica* – «*Das Wesen muß erscheinen*» [*HW VI*, 123]. Donde la tesi portante dello studio di Simon, secondo cui il linguaggio non sarebbe appunto che *Vorstellung* e insieme *Verstellung* dell'assoluto stesso: il linguaggio *rappresenta* (anche nel senso di: sta in *rappresentanza*) del Sé, essendone tuttavia *Verstellung* («dissimulazione») necessaria. – Ricondotto più modestamente nei termini della presente ricerca, il problema si traduce nella questione: è possibile anche solo concepire, in termini non meramente logico-astratti, uno spirito al di là della sua incarnazione? O non è questa lotta incarnata propriamente la sua essenza, anche se – diversamente da quanto propone l'esito panlogistico e sistematico dello hegelismo – la dimensione di fallibilità della sua manifestazione è inseparabile da una dimensione tentativa, cioè dalla possibilità di essere comunque anche altro?

[18] Per queste conclusioni rimango debitore ancora dello studio di Bagetto [2000, 43, 181].

Parte seconda: Figure del linguaggio

Hegel e lo spirito di Banquo. Il discorso e la vita offesa

La tragedia *Macbeth* di Shakespeare è occasione di riflessione sul tema della vita del Sé. L'avvento dello scetticismo moderno, inaugurato da Cartesio e approdato a Hegel, è ben esemplificato dalla tragedia shakespeariana, nella quale emerge il problema dell'«intelligibilità dell'umano a se stesso».

1. Una tragedia dell'ambizione

È stato osservato, in sede storico-letteraria, che l'enfasi sulla morte e sulla violenza caratterizzante molti drammi di Shakespeare non fa che riflettere gli aspetti più cruenti della vita politica del tempo, nel quadro d'una società per nulla estranea, fra l'altro, allo strumento dell'assassinio politico. Lo attestano per esempio i processi celebrati contro i partecipanti alla cosiddetta «congiura delle polveri» (*Gunpowder*), ordita da un gruppo di cospiratori cattolici inglesi contro il sovrano nel novembre 1605. Echi di questo evento si possono implicitamente riconoscere anche nella tragedia conclusa da Shakespeare l'anno successivo, il *Macbeth* (1606), che ha per tema una vicenda tratta (pare proprio in onore del nuovo re Giacomo VI di

Scozia, poi Giacomo I d'Inghilterra) dalle *Chronicles* di Raphael Holinshed (1529-1580 circa). Nell'adattarne il soggetto, Shakespeare fa sua la tradizione secondo cui Giacomo sarebbe stato discendente di Banquo: una circostanza che il testo lascia intuire attraverso le parole della profezia delle streghe. – Motivi come questi non sono tuttavia sufficienti per reputare il *Macbeth* una tragedia d'occasione, o un dramma propriamente storico. Esso piuttosto costituisce una riflessione letteraria su un disagio politico profondo e reale: se il cuore di un sovrano è corroso dal male, il male non potrà che estendersi anche allo stato sul quale egli regna. La vicenda di Macbeth insomma, moderna declinazione di un tema classico della poesia tragica, illustra che cosa accada quando i nobili ideali regali vengano meno, e quale sia la nefasta influenza politica di un sovrano divenuto tiranno, costretto dalla propria ambizione a condursi secondo i principi di un governo autocratico.

Macbeth come tragedia dell'ambizione dunque. Così si legge circa la passione predominante nel protagonista (e nella moglie) quasi alla conclusione della seconda parte delle *Lezioni di estetica*:

Egli all'inizio esita, poi stende la mano verso la corona, commette un omicidio per ottenerla, e per conservarla non si arresta di fronte a nessuna crudeltà. Questa fermezza senza esitazione, l'identità dell'uomo con sé e con il suo scopo solo da lui scaturente, conferisce al carattere di Macbeth un interesse essenziale. Nulla lo fa esitare, né il rispetto della santità della maestà, né la follia della moglie, né la defezione dei vassalli, né la rovina imminente, né i diritti umani né quelli celesti, nulla lo fa rientrare in sé, al contrario egli persevera. Lady Macbeth è un carattere simile [...]. Ella non mostra nessun affettuoso piacere, nessuna gioia della felicità del marito, né un moto etico, né una

partecipazione, né il rimpianto proprio a un'anima nobile, ma teme solo che il carattere del marito non sia di ostacolo all'ambizione di lui [HW XIV, 199-200; Est, 647].

Infatti la maestria di Shakespeare, afferma ancora Hegel, consiste nella capacità di rappresentare individui e caratteri a tutto tondo, attraverso, e non già *malgrado* l'insana superfetazione in loro di una certa passione:

anche quando l'intero pathos dei suoi eroi tragici è preso da una qualsiasi passione semplicemente formale, come per esempio in *Macbeth* l'ambizione [*Herrschaft*] o in *Otello* la gelosia, una simile astrazione non consuma già la largamente estesa individualità, ma gli individui pur in questa determinatezza restano sempre uomini interi [HW XV, 560; Est, 1370-1371].

Quasi a dire: nella grande poesia drammatica, il pathos funziona solo se il suo eccesso viene giocato dall'autore come chiave, mediazione per accedere al sostanziale, cioè alla comprensione della realtà effettiva di un mondo.

Il protagonista Macbeth non ha però le caratteristiche del perfido Riccardo III, né la lucida malignità di Iago. Diversamente poi da Amleto, che è per eccellenza uomo di inazione e di pensiero, l'ambizione spinge Macbeth ad agire. Per questo, all'inizio del dramma, egli è all'opera come difensore della Scozia contro l'alleanza stretta dal re di Norvegia, dal signore di Cawdor e dal ribelle Macdonwald. Poi, la svolta è costituita dall'«orrido misfatto [*the horrid deed*]», l'assassinio del buon sovrano Duncan, cui fa seguito una orribile escalation di sangue – si è calcolato che nell'opera la parola *blood*, insieme con i suoi derivati, ricorre testualmente più di cento volte^[2]. Ma il vortice della violenza, come sempre accade nella grande poesia tragica, ha la propria causa negli eventi del mondo esterno (qui la profezia delle streghe) non più che nell'interiorità del

protagonista, la cui tempesta emotiva finisce per estendersi al mondo intero. Così, interiorità ed esteriorità divengono per Macbeth teatro di visioni orrifiche, accomunate da una sorta di gigantesca allucinazione, che fa della vita umana null'altro che «una favola raccontata da un idiota, piena di rumore e di furore, che non significa nulla» [*Macb.* V, vi][3].

2. Destino, amore, legge

Non mancano, è evidente, le ragioni per parlare filosoficamente di *Macbeth*. Qui si cercherà di farlo a partire da qualche significativa ricorrenza nella letteratura filosofica. Ma, prima ancora, si ritorni brevemente all'*Estetica* di Hegel. La definizione di «tragedia» che vi è contenuta (definizione secondo cui il tragico ha luogo quando si scatena un conflitto di potenze etiche entrambe dotate di legittimità [HW XV, 521-523; Est, 1337-1338]) è ovviamente assai ampia, dovendo adattarsi, nell'intenzione del filosofo, a tutte le diverse forme assunte storicamente dal genere poetico corrispondente. Anche in questa tardiva e sistematica formulazione generale si potrà tuttavia riconoscere la preferenza costantemente attribuita da Hegel a una forma di collisione ben determinata: quella che, nella storia del tragico antico, si ritrova esemplarmente descritta nell'*Antigone* di Sofocle, che Hegel definisce «di tutti i capolavori del mondo antico e moderno [...] l'opera d'arte più eccellente e più soddisfacente» [HW XV, 549; Est, 1361]. Nella vicenda dell'*Antigone* si ha del resto secondo Hegel a che fare con quella collisione fra *amore* e *legge*, incarnati dalle figure di Antigone e di Creonte, con la quale Hegel si era già confrontato nella *Fenomenologia dello spirito*. Qui infatti, nella figura dello «spirito vero» o «eticità», a contrapporsi tragicamente

erano legge *umana* e legge *divina*, la prima delle quali trova la propria realizzazione nella donna (Antigone) e nell'ambito della famiglia, la seconda nell'uomo e nella vita dello stato (Creonte, del quale, come ha opportunamente ricordato anche Martha Nussbaum [1986; trad. it. 1996, 133-188], Hegel difende comunque il pathos etico). Quando queste due forme si polarizzano e si scontrano, a scindersi e a scontrarsi è di fatto lo spirito medesimo, in una delle tappe del proprio ritorno a se stesso; ed è precisamente questo ciò che fa del conflitto in questione un conflitto tragico.

Non è difficile concordare con quanti affermano che la dialettica dell'eticità costituisce in un certo senso proprio il cuore della filosofia hegeliana [cfr. Szondi 1961; trad. it. 1996, 26], notando anche che, per chi ne indagli la genesi e gli sviluppi, è possibile individuare qualcosa come un punto di svolta, all'interno del pensiero di Hegel. Se nella *Fenomenologia* come s'è detto il conflitto tragico sorge proprio fra il mondo formalistico della legge e quello dell'amore, negli scritti precedenti al 1807, invece, il tragico «è caratteristica di un mondo dell'eticità che nel destino si pone in disaccordo con se stesso e trova la riconciliazione nell'amore, mentre il mondo della legge, che gli è opposto, e che si basa sulla rigida contrapposizione di universale e particolare, non offre al tragico alcuna possibilità». Mentre cioè nella *Fenomenologia* a entrambi gli antagonisti viene riconosciuto un eguale valore, e ciò in forza del fatto che la dialettica per Hegel è ormai divenuta «legge universale e metodo della conoscenza», nei lavori precedenti le due potenze costituiscono ancora mondi «nettamente separati l'uno dall'altro» [*ibidem*, 27-28].

3. Due spettri di Banquo

Nel *Saggio sul tragico*, Peter Szondi ha quindi richiamato l'attenzione sulla duplice occorrenza del *Macbeth* nello scritto giovanile hegeliano che Nohl battezzò *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, risalente agli anni 1798-1800. Un testo esemplare per la definizione stessa del rapporto fra tragicità e dialettica: al punto che, dice Szondi, «la circostanza sorprendente» per cui Hegel nello scritto in questione cita due volte il *Macbeth* – e invero quasi in maniera contraddittoria, «per caratterizzare tanto il cristianesimo quanto anche l'ebraismo» [*ibidem*] –, sarebbe dovuta in un certo senso proprio alla cosa stessa, cioè quasi al farsi strada, in maniera pressoché autonoma, del pensare dialettico.

Attendibile o meno che sia l'insinuazione di Szondi circa un inconsapevole lapsus protodialettico da parte di Hegel (in un testo fra l'altro, conviene ricordarlo, non destinato in questa forma alle stampe), è difficile non concordare comunque con la restante parte dell'analisi dello studioso ungherese. Nello *Spirito del cristianesimo* Hegel conduce alle estreme conseguenze il proprio confronto con il formalismo, attraverso un paragone storico-teologico fra ebraismo e cristianesimo. Si tratta in effetti di pagine in cui si può intuire il profilo di quella struttura dialettica poi successivamente sviluppata in modo sistematico a partire dagli anni jenesi. I termini della questione sono noti: lo spirito dell'ebraismo presenta qui per Hegel caratteri che non gli sarà difficile avvicinare al formalismo unilaterale di Kant e di Fichte, anche se la contrapposizione, nello scritto giovanile, riguarda anzitutto umano e divino, particolare e universale, o – lo vedremo – vita e legge: opposti fra i quali non c'è possibilità di riconciliazione. Così, in un primo

momento la figura di Macbeth viene introdotta da Hegel proprio per illustrare icasticamente la scissione che a suo dire caratterizza lo spirito dell'ebraismo:

La grande tragedia [*Trauerspiel*] del popolo ebraico non è una tragedia greca; non può suscitare né terrore [*Furcht*] né compassione [*Mitleid*], poiché questi sentimenti nascono solo dal destino del necessario venir meno di una bella essenza. Essa può invece suscitare solo orrore [*Abscheu*]. Il destino del popolo ebraico è il destino di Macbeth, che si staccò dalla natura stessa, si legò a essenze estranee, e per servirle dovette uccidere e disperdere ogni cosa sacra della natura umana, dovette alla fine essere abbandonato dai suoi propri dèi [...] ed essere nella sua stessa fede stritolato [HW I, 297; STG, 393].

Ci si potrà domandare fin d'ora, in via parentetica, il senso di questo "staccarsi dalla natura" del gesto omicida di Macbeth. Infatti che mai può significare, qui, «natura»? Un interrogativo che, in certo modo, dovrà riaffacciarsi anche più avanti, quando la nozione di «vita» si manifesterà in tutta la sua ambiguità (e questa osservazione in effetti potrebbe, almeno in parte, corroborare la precedente insinuazione di Szondi, circa l'involontario lapsus protodialettico di cui sopra). Ma comunque, per tornare alla lettera del testo hegeliano: nell'ebraismo fra Dio e uomo sussisterebbe esclusivamente il legame del *dominio* (la legge astratta). Solo allo spirito del cristianesimo (grazie alla figura storica di Gesù, capace di mediare fra la vita e la morte con la propria risurrezione e di sostituire il sentire soggettivo dell'amore all'oggettività della norma) sarà dato di fondare invece anche la possibilità del *destino*, che in luogo dell'astratta ed estranea punizione sancita dalla legge introdurrà «la coscienza di se stessi, ma come qualcosa di ostile» [HW I, 297; STG, 393].

È curioso tuttavia come poche pagine più avanti, sempre nello *Spirito del cristianesimo*, sia al contrario «la peculiarità del destino che il soggetto trae fuori di sé» a venire illustrata ancora in riferimento alla celebre scena shakespeariana di Macbeth alle prese con il fantasma di Banquo [cfr. *Macb.* III, IV]. Qui, nota Szondi [1961; trad. it. 1996, 22-24], «Dopo l'assassinio di Banquo, Macbeth non si trova al cospetto di una legge estranea, che sussiste indipendentemente da lui, ma nello spirito di Banquo egli ha dinanzi a sé la vita offesa, che non è qualcosa di estraneo», bensì la propria vita stessa, che egli ha smarrito. Vale la pena di dipanare, almeno nei suoi nodi essenziali, il filo conduttore di questa articolata pagina hegeliana^[4].

La punizione del *destino* è, dice Hegel, qualcosa di sostanzialmente diverso dalla punizione che deriva dalla trasgressione di una legge. L'infrazione che riguarda il destino non consiste infatti in una ribellione a una dipendenza, ossia in un «divenir vivi da una situazione di morte», con un atto liberatorio la cui colpevolezza (quando di colpa davvero si tratti) consiste eventualmente nell'aver infranto il vincolo giuridico. Qui, piuttosto, abbiamo a che fare con la morte inflitta ad altri, cioè con «l'annientamento della vita», che tuttavia non è che un trasformare in «nemica» la vita stessa in quanto tale: dice Hegel, un «allontanarsi dalla vita unica».

La vita è immortale e, se spenta, appare come la sua ombra [*Gespenst*] terrificante che fa valere ogni suo ramo e lascia libere le sue Eumenidi. L'illusione della colpa [*Verbrechens*]^[5] che crede di distruggere la vita altrui e con ciò di ampliarsi si dissolve per il fatto che lo spirito disincarnato della vita offesa [*der abgeschiedene Geist des verletzten Leben*] le si avvanza contro proprio come Banquo il quale, venuto da Macbeth da amico, non fu estinto con la morte, anzi immediatamente dopo prese posto nel suo seggio, ora non

più come commensale ma come spirito malvagio [böser Geist]. Il colpevole credeva di avere a che fare con una vita estranea, mentre in verità ha distrutto solo la propria, poiché la vita non è diversa dalla vita, poiché la vita è nell'unica divinità. Nella sua presunzione egli ha certamente distrutto qualcosa, ma solo l'amicizia della vita che egli ha mutata in nemica [...]. Ora primamente la vita offesa si avvanza come forza ostile contro il reo e lo maltratta come egli ha maltrattato. In tal modo la punizione come destino è la reazione, eguale all'azione del reo, di una forza che egli stesso ha armato, di un nemico che egli stesso si è fatto nemico [HW I, 342-343; STG, 414-415].

Assassino insomma è quel gesto che, nel togliere una vita individuata, muta l'unica vita divina, da amica che era, in nemica, cosicché questa si rivolta contro il colpevole. E proprio in ciò consiste qui la tragicità: il gesto colpevole arma la forza stessa che lo dovrà punire. Certo, se le cose stanno così, prosegue Hegel,

Una riconciliazione [Versöhnung] col destino sembra essere ancora più difficile a pensarsi che una riconciliazione con la legge penale, poiché per riconciliarsi col destino sembra che debba essere levato [aufgehoben] l'annientamento. Ma il destino, in rapporto a una riconciliazione, ha questo vantaggio sulla legge penale, che esso si muove nell'ambito della vita mentre la colpa legalmente perseguibile e la punizione si muovono nell'ambito di opposizioni insuperabili, di realtà assolute [...]. Il destino, nel quale l'uomo sente quel che ha perduto, crea nostalgia [Sehnsucht] per la vita perduta. Questa nostalgia [...] significa già un miglioramento poiché, in quanto è sentimento della perdita della vita, in quel che è stato perduto riconosce la vita, ciò che una volta era amico; e questo riconoscimento [Erkenntnis] è già esso stesso un godere della vita [ein Genuß des Lebens] [...]. La possibilità della riconciliazione col destino poggia sul fatto che anche l'elemento ostile è sentito come vita [...]. Questo sentimento della vita che ritrova se stessa è l'amore, e in esso si riconcilia il destino

[...]. La giustizia è soddisfatta poiché il colpevole ha sentito in sé offesa la stessa vita che egli ha offeso. Gli aculei della coscienza [des Gewissens] non pungono più, poiché dell'atto è stato cancellato lo spirito cattivo, non vi è più inimicizia nell'uomo e l'atto rimane tutt'al più come una carcassa senza vita [ein seelenloses Gerippe] che giace nell'ossario delle realtà effettive [im Beinhause der Wirklichkeiten], nella memoria [im Gedächtnisse] [HW I, 415-418; STG, 443-446].

Questa lunga citazione aiuta a comprendere in che senso, per il giovane Hegel, la genesi del destino in generale coincida con la genesi della dialettica: mentre nel mondo formalistico della legge permane una rigida suddivisione fra peccato e punizione, il destino è tragico precisamente al modo in cui sarà definito tale «il momento dell'autoscissione della natura etica». Sicché si potrà concludere con Szondi [1961; trad. it. 1996, 24-25]: benché nello *Spirito del cristianesimo* termini come «tragico» e «tragedia» non compaiano mai esplicitamente, questo scritto «contiene l'origine della definizione del tragico [...]». Il procedimento tragico è per il giovane Hegel la dialettica dell'eticità, [...] “forza motrice di tutte le umane cose” [...], che nel destino si pone in disaccordo con se stessa ma ritorna a sé nell'amore».

4. Le ossa della memoria

Anche se, come s'è detto, nella *Fenomenologia dello spirito* la dialettica è ormai assunta a norma universale del pensiero (con la conseguenza che anche la legge vi è riconosciuta – accanto all'amore – quale potenza etica di pari dignità), il comune orizzonte tragico-dialettico rende in qualche caso interessante la prossimità di questo testo alla pagina dello *Spirito del cristianesimo* appena citata. Nello scritto teologico giovanile la vita trionfa sulla legge, e in questo trionfare, il senso di colpa (per così dire) causato

dall'infrazione – l'assassinio, la morte inflitta – deve alla fine diventare, secondo la suggestiva immagine hegeliana, una «carcassa senza vita» che giace consunta in quell'«ossario delle realtà» che è la memoria. Ma si ripensi ancora una volta, per converso, al senso del passaggio della Prefazione alla *Fenomenologia* dedicato al tema del «negativo», che recita:

La morte, se così vogliamo chiamare quell'ineffettività, è la cosa più terribile, e tenere fermo ciò che è morto è quanto richiede la massima forza. La bellezza priva di forza detesta l'intelletto, poiché questo pretende da lei ciò che essa non può fare. Ma la vita dello spirito non è quella che ha soggezione al cospetto della morte e si conserva intatta dalla devastazione, bensì quella che sopporta la morte e che in essa si mantiene. Lo spirito conquista la propria verità solamente ritrovando se stesso nell'assoluta lacerazione. Esso è questa potenza, ma non alla maniera del positivo che distoglie lo sguardo dal negativo, come quando di qualcosa noi diciamo “questo è nulla”, o “è falso”, e, così liquidatolo, ce ne allontaniamo per passare a qualcosa d'altro; lo spirito anzi è questa potenza solamente in quanto guarda in faccia il negativo, si sofferma presso di esso. Questo soffermarsi è la forza magica che volge il negativo nell'essere [PhdG, XXXVIII-XXXIX].

Ho cercato di suggerire altrove [cfr. Garelli 2001, 12-16], pur con ogni debita cautela, la sostanziale contiguità di questa pagina fenomenologica, apparentemente del tutto antitragica – se è vero che il negativo vi sembrerebbe sacrificato alla *Versöhnung* del pensiero dialettico – alla filosofia del tragico più autentica (per esempio quella, tanto per intendersi, degli scritti sul tragico di Hölderlin, che la precedono di pochi anni): almeno nella misura in cui, anche qui, l'individuazione di un *tertium* sintetico non si limita a rendere ragione della dinamica delle forze unilateralmente in lotta, ma ne evita l'annullamento

reciproco proprio nell'atto di rimandare al di là di esse, e insieme – come vuole il significato della *Aufhebung* – conserva qualcosa di più di una vuota traccia del conflitto fra gli opposti.

Rimane tuttavia un legittimo dubbio circa la reale consistenza di ciò che, in quanto «morto», viene davvero conservato – di quanto cioè, nello *Spirito del cristianesimo*, veniva chiamato «carcassa senza vita». Del resto, come è stato osservato, l'analisi hegeliana, proprio nell'atto di consegnare il divenire storico alle leggi logiche della dialettica, finisce più o meno esplicitamente per sottrarre terreno al «venerando accordo fra cultura e memoria» [Harth 1988; trad. it. 1993, 17] – e con ciò alla parola viva che riconosce i due termini come legati nella solidarietà di una comune, concreta esistenza: il mito. Donde, fra l'altro, la consumata ironia del giovane Hegel (in un frammento risalente agli anni 1795-1798) verso l'esaltazione mitologica e poetica della memoria:

La memoria [*Gedächtnis*] è il patibolo da cui pendono, impiccate, le divinità greche. Presentare una galleria di impiccati di questo genere, farli girare in cerchio con l'argano dell'arguzia, stuzzicarli l'uno con l'altro e tirarli in gruppi e contorcimenti di ogni sorta spesso prende il nome di poesia. – La memoria è la tomba, la custodia di ciò che è morto. Ciò che è morto riposa lì dentro proprio in quanto morto. La si esibisce al modo d'una collezione di lapidi [HW I, 432].

C'è qualcosa di suggestivo, eppure anche di profondamente inquietante, nelle definizioni riduttive e «cimiteriali» della memoria come «ossario» o come «collezione di lapidi», e del ricordo come «carcassa senza vita». Ma la domanda, qui, non è tanto se l'irrequietezza (la *Unruhe*) del vitale sia davvero pienamente riducibile alla

dialettica come legge logica della realtà e della vita – insomma, all'*ordine del logos*, per dirla con un fortunato titolo di Foucault. Questa sarebbe una vecchia questione di sapore retorico, la cui risposta negativa parrebbe forse anche troppo scontata. Piuttosto, l'interrogativo, credo assai meno banale, diviene a questo punto: siamo sicuri che tale inquietudine non abbia proprio niente da spartire con la muta presenza di queste lapidi, di queste ossa della memoria? Se la logica dialettica tale ha da essere (cioè dev'essere appunto logica *dialettica*, e non meramente logica formale), l'inquietudine del «Sé [Selbst]», che dà origine al «movimento e [...] divenire dispiegato» per ritornare infine in se stesso [cfr. *PhdG*, xxv-xxvi], dovrà produrre un cammino (Hegel dirà poi notoriamente addirittura: un Calvario, un Venerdì Santo speculativo) costellato di lutti, di ricordi brucianti, di rimpianti non sempre perfettamente resi candidi o fossilizzati dal tempo.

Insomma, per tornare al *Macbeth*: davvero lo spettro di Banquo sarà incubo e compagno soltanto di una coscienza in errore, che attende semplicemente di riconciliarsi con la propria storia, per riconquistare la verità, e con essa un placido sonno? O non avrà forse molto da dire, questa presenza spettrale, circa il mondo irriducibile della vita – ma *la vita del Sé*, prima ancora che la vita autonomamente pulsante nel mondo *là fuori*?

5. Scetticismo ed equivoco

Qualche suggerimento, per chi cerchi di rispondere a domande come queste, si può ricavare da un pensatore contemporaneo che ha negli ultimi anni dedicato una grande attenzione al teatro di Shakespeare, giustificando questo interesse proprio come episodio d'una più generale

concezione della filosofia come «capacità e attitudine a rispondere» alle sollecitazioni che provengono dal mondo della vita (prima fra tutte, la letteratura). Mi riferisco a Stanley Cavell [2003²; trad. it. 2004, xiv], e in particolare al saggio intitolato *Il pallore di Macbeth*. Premetto che l'uso che intendo fare di questo testo sarà deliberatamente parziale⁶. Ma dopo tutto ciò che si è detto, non sarà possibile comunque non concordare in linea di principio con il filosofo americano quando afferma: «ciò che mi incuriosisce del *Macbeth*, e su cui mi sembra di avere oggi qualcosa da dire, è la sua dimensione spettrale, quell'inquietante spettralità che ai miei occhi ricompare pure nel processo scettico» [ibidem, xii]. Affermazione, quest'ultima, che offre lo spunto per ricordare almeno brevemente le linee fondamentali dell'interpretazione cavelliana.

Ciò che rende filosoficamente interessanti le maggiori tragedie di Shakespeare, secondo Cavell, è il loro presentarsi come «una reazione e una risposta alla crisi del sapere scatenata dall'avvento della nuova scienza tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento, vale a dire una reazione e risposta al moderno scetticismo che in filosofia verrà articolato meglio da Cartesio una generazione dopo» [ibidem]. Mentre però all'interno del dibattito filosofico lo scetticismo gode da sempre di alterne fortune – «alcuni sostengono che lo scetticismo può essere confutato (Descartes, Kant, Moore), altri che non può esserlo (Hume, Wittgenstein), altri ancora che non è nemmeno degno di confutazione (Husserl, Heidegger, Quine) o che si confuta da solo (Austin, Strawson, Dewey)» [ibidem, xv] –, la posizione di Cavell almeno su questo punto mi pare si possa definire quasi-hegeliana, nella misura in cui sembra elevare lo scetticismo in certo modo al rango di figura

cardine della storia della cultura occidentale – se proprio non si vorrà parlare in termini di *Geistesgeschichte*. Per il filosofo americano infatti l'avvento dello scetticismo moderno costituisce

un evento che non coinvolge più, oramai, il singolo individuo, ma la storia di tutti, la storia dell'epoca moderna, che inizia, senza che si sappia bene perché, con Descartes e Shakespeare. È questa, senza dubbio, la storia della nascita della scienza moderna, preceduta o accompagnata dal declino o dalla trasformazione dell'idea di Dio, dal tramonto del diritto divino, come pure dall'esigenza, che sorge allora, di una legittimazione politica basata sul consenso collettivo o di un governo fondato sulla volontà degli individui [*ibidem*, 25].

Il problema che accomuna l'intera storia della cultura occidentale a partire dal XVII secolo, il secolo delle *Meditationes* di Descartes e prima ancora dei grandi drammi di Shakespeare, sarà così secondo Cavell «come fare a vivere in un mondo del tutto privo di fondamento». D'altra parte, «tutti sanno che c'è un che di folle nella ricerca incallita della certezza da parte dello scettico» – laddove però il risultato cui questi perviene è semmai, proprio al contrario, «quello di ridurre tutte le proposizioni, in primo luogo quelle scettiche, a semplici credenze» [*ibidem*, 5-10]. Un eccellente esempio di tale andamento può essere costituito per Cavell dall'argomento del *Coriolano*: quell'autentico piano inclinato, per usare un'immagine ricorrente soprattutto al linguaggio dell'etica, per cui «non si vede tutto dell'oggetto, si vede tutt'al più la parte di superficie che è voltata verso di noi; dunque, a ben vedere, non lo si vede» affatto [*ibidem*, 15]. Poiché è evidente che «lo scetticismo porta già in sé i germi di una configurazione tragica», i due fenomeni (tragedia shakespeariana e scetticismo filosofico) potranno comprendersi

reciprocamente^[7].

Sulla base di queste premesse l'ermeneutica shakespeariana tentata da Cavell non sarà dunque tanto condotta in chiave sistematicamente antiscettica, sulla scia di gran parte della tradizione analitica, ma sarà piuttosto orientata a una *comprensione storica* del fenomeno dello scetticismo, se è vero che la principale minaccia che esso ha portato con sé è

quella di una esteriorità assoluta, di una linea invalicabile, di una posizione a partire dalla quale è evidente [...] che il mondo è imperscrutabile, inconoscibile [...]. Non perché lo scetticismo abbia il potere di immobilizzarci in una posizione da cui è impossibile uscire, ma perché lo scetticismo esprime il potere di chiunque possieda il linguaggio, il potere, e anche il desiderio, di scongiurare se stessi, di esiliarsi dalla comunità cui si appartiene per consenso reciproco e in cui esistono parole per esprimersi [*ibidem*, 35].

Il problema ripropone insomma, debitamente trasposte in un contesto storico diverso, un tema già noto al quarto libro della *Metafisica* di Aristotele: le difficoltà implicite nella posizione di chi, per principio o per sofisma, diffida del logos al punto di rifiutarlo. Nello specifico dell'elenco aristotelico, è in gioco l'intuizione del principio di identità, chiave di volta di ogni possibile intenzione di senso^[8]. Chi lo rinnega si trova nell'impossibilità di condividere qualsivoglia forma di comunicazione, cioè rischia di scivolare in un silenzio che potrebbe tradire qualche aspetto patologico – come ha commentato in proposito Karl-Otto Apel, facendo riferimento (con un passaggio tanto significativo quanto consapevolmente anacronistico) anche allo scetticismo moderno^[9].

Proprio il *Macbeth* costituirebbe in questo senso per

Cavell un termine di confronto significativo. Esso infatti – come ogni grande tragedia moderna, potremmo aggiungere – «prende spunto dal dilemma della “responsività”, della responsabilità o della verità delle nostre risposte e reazioni». Il che non fa che rimandare al problema dell’«intelligibilità dell’umano a se stesso». Ed è anzi proprio per questa antropologia di ampio respiro che il *Macbeth*, come si diceva all’inizio, non si può catalogare semplicemente come un dramma storico, ma presenta piuttosto «la politica» (e più in generale diremmo il mondo, come scenario di relazioni non solo etiche) «come qualcosa di continuamente mutevole, come un teatro di oscurità, o addirittura come un teatro dell’occulto». Il *Macbeth* è insomma, a detta di Cavell [2003², trad. it. 2004, 259-261, 265], un dramma «sulla scoperta dello stato di natura» (e come tale non può non riguardare temi come la bestialità, la sessualità, il potere, la violenza).

L’auspicio di *Macbeth*, re che si è trasformato in tiranno, sarà così in primo luogo *l’eliminazione di ogni equivoco linguistico*, che egli attribuisce significativamente alle streghe (la circostanza finisce per profilare una sorta di conflitto tra stregoneria e tirannia; conflitto che, suggerisce ancora una volta Cavell, sarebbe interessante leggere anche in termini di lotta tra il maschile e il femminile). La verità è peraltro che, nella prospettiva ormai ossessionata di *Macbeth*, il linguaggio stesso rimanda quasi per essenza alla *magia*. Esso, al pari di una tintura, di una pozione magica, è capace di imprigionare [cfr. *Macb.* I, v] o di paralizzare: «le parole spirano un troppo freddo alito sul fuoco dell’azione» [*Macb.* II, ii]. Più in generale, *demonica* è ormai per il tiranno ogni intromissione della vita esterna nel tentativo – tanto inesausto quanto inevitabilmente vano – di ridurre il mondo all’idiozia del proprio sé.

Macbeth proietta così fuori di sé (un “fuori” molto relativo però: nello spettro di Banquo) le ragioni che sembrano soggiogare il suo spirito. In definitiva Shakespeare – così ancora Cavell [2003²; trad. it. 2004, 267-269] – mette qui in scena «quel mondo la cui esistenza spaventa la filosofia, e al tempo stesso scatena la filosofia – quel mondo in cui è perfettamente possibile che non ci sia fine alla nostra irrazionalità, alla nostra corsa verso la vacuità intellettuale».

6. Uccidere il sonno

Si è detto: secondo il giovane Hegel dello *Spirito del cristianesimo*, *Erkenntnis* e *Sehnsucht*, cioè la consapevolezza che deriva dall’aver-conosciuto («un godere della vita») e la nostalgia, possono rivelarsi modi di sentire fruttuosi, nel cammino della coscienza verso l’elaborazione della propria colpa, giacché la «contraddizione [...] tra la coscienza della colpa e la vita di nuovo intravista» può trattenere dalla pretesa di un ritorno *immediato* alla vita stessa nella sua positività, «prolungando così e stimolando a ogni istante la cattiva coscienza e il sentimento del dolore per riunirsi con la vita». Per Hegel, prima ancora che per la psicologia del profondo, in ultima analisi solo un lavoro di *differimento* (nei termini della *Fenomenologia*, è questa la premessa indispensabile del lento e faticoso «travaglio del concetto») costituisce l’origine del tempo umano, e insieme la chance di redenzione, ossia la possibilità stessa di «salutar[e] di nuovo [la vita] come amica, [...] non con leggerezza ma veramente dal profondo dell’anima» [HW I, 345; STG, 417].

È precisamente a questo travaglio che Macbeth però resiste, nel corso di tutta la tragedia: il suo destino, si potrebbe anzi dire, è quello propriamente tragico di

avvitarsi sempre più nella colpa. Macbeth non fa che augurarsi ogni volta – evidente paradosso – la *fine del tempo*, che per lui è una dimensione insopportabilmente popolata di spettri, per sfuggire alla quale sarebbe disposto a sacrificare perfino il proprio futuro regale – quel futuro la cui ambizione aveva dato origine alla stessa azione tragica. «Io comincio a essere stanco del sole, e vorrei che la fabbrica del mondo fosse distrutta...», afferma Macbeth nell'ultimo atto [*Macb.* V, v]; ma già nel primo aveva pronunciato una battuta celebre:

Se tutto fosse fatto, una volta fatto, allora sarebbe bene che fosse fatto presto: se l'assassinio potesse arrestar nella rete le conseguenze, e con la cessazione di esse assicurare l'esito, sicché questo solo colpo fosse il principio e la fine del mio atto, qui, qui soltanto, su questo banco, su questa secca del tempo noi arrischieremmo, con un salto, la vita futura [*Macb.* I, vii].

Dice Cavell [2003², trad. it. 2004, 270] in proposito: è come se il successo dell'azione coincidesse paradossalmente, per Macbeth, con la morte dell'azione stessa nella sua essenza, cioè «con la sterilizzazione di ogni conseguenza». Ma prima ancora della dimensione spazio-temporale dell'azione, prima del *fuori*, per Macbeth (e in fondo anche per Lady Macbeth) ciò che *dentro* è insostenibile è l'associazione del tempo al pensare, ossia ancora la *memoria*: «agendo per uccidere l'azione e per finire il tempo Macbeth “uccide il sonno” (II, II, 35); di modo che, agendo metafisicamente per finire il pensiero, egli si condanna a pensare di continuo, a restare sempre in guardia, senza fine». È l'altra faccia del *cogito* cartesiano, che – si ricorderà – deve attribuire alla finitezza della *res extensa* la causa dell'obnubilamento della coscienza portato anche dal sonno^[10]. E Lady Macbeth, per parte sua, «alla fine escogita

una soluzione al problema di pensare come non pensare più – problema di difficile soluzione [...] – che consiste nel cammino sonnambolico», metafora della vanità dell'azione umana [ibidem][11].

7. Il farmaco per Macbeth

Ancora una citazione: «non puoi somministrar nulla a uno spirito ammalato?», chiede Macbeth al medico. «Non puoi strappare dalla memoria un dolore che vi ha messo le radici, cancellare le angosce scritte nel cervello, e, con qualche benefico antidoto che dia l'oblio, liberare il petto di quell'ingombro pericoloso che le grava sul cuore?». Alla disperata richiesta del sovrano, il dottore non può che rispondere: «in casi come questi il malato deve somministrarsi da se stesso la medicina» [*Macb.* V, III]. Le suggestioni psicoanalitiche, come si vede, anche qui non mancherebbero; ma anche al di là di queste, ce n'è ormai abbastanza, credo, per ritenere che lo spettro di Banquo rappresenti emblematicamente per la filosofia moderna qualcosa di più di uno «specchio narcisistico» del protagonista Macbeth – come pure Cavell in conclusione [2003², trad. it. 2004, 287] parrebbe suggerire: «i timori che ci desta Banquo fanno presa profonda» [*Macb.* III, I]. Qualcosa di più, giacché «le paure effettive sono minori delle orribili fantasticherie. Il mio pensiero [...] scuote a tal punto la mia compagine d'uomo, che l'attività della mente resta ingorgata in quella supposizione, e per me non esiste altro che ciò che non esiste» [*Macb.* I, III].

Il fatto è, però, che quanto potrebbe a questo punto apparire un delirio del personaggio-Macbeth – la cui interiorità è ormai abbandonata a un pensare «pieno di scorpioni» [*Macb.* III, II] – non sembra potersi liquidare

facilmente in termini di errore, come se non riguardasse affatto l'individuo sano; quasi cioè non avesse nulla a che vedere con il corretto esercizio del *cogito*. Meglio: se si è disposti a seguire fino in fondo l'intuizione hegeliana, tale errare si configura piuttosto come un rischio implicito nella stessa natura tragica del pensiero moderno^[12], quale il giovane Hegel seppe felicemente intuire. È il paradosso per cui un pensare «pieno di scorpioni» punge, a un tempo, di un micidiale veleno paralizzante; e tuttavia necessita di distillare da se stesso, e proprio da tale veleno, un potenziale antidoto, un *phármakon* che funzioni tanto contro la disperazione, quanto contro gli eccessi del panlogismo dialettico. Valga come esempio uno scambio di battute contenuto nel cuore del terzo atto.

A Lady Macbeth che, con ostentato disprezzo nei confronti del timore del marito, torna, come aveva già maliziosamente fatto in apertura [cfr. *Macb.* I, vii], a metterne ancora una volta in questione la virilità, domandandogli provocatoriamente: «siete un uomo?», Macbeth reagisce in un modo che sembra accennare inconsapevolmente – certo, con ben altro sentire – in direzione della *Fenomenologia* hegeliana: «sì, e un uomo così audace, che oso guardare ciò che potrebbe atterrire il diavolo». Il vero coraggio, dice Macbeth, consiste semmai nel saper tenere gli occhi fissi su ciò che atterrisce. Il che non toglie – potenza del dialogo tragico! – che anche Lady Macbeth, a suo modo, abbia perfettamente ragione, e che il suo sarcasmo sia perfettamente giustificato: «oh, bella roba! Questo non è se non ciò che vi dipinge la vostra paura». Eppure è difficile non sottovalutare l'importanza della successiva risposta di Macbeth, quando questi conclude: «v'è stato un tempo che quando il cervello era schizzato fuori dalla testa, l'uomo moriva, ed era finita; ma

ora, i morti risuscitano anche con venti ferite mortali nella testa, e ci cacciano dai nostri scanni» [Macb. III, IV]. Ancora una volta: parole che parrebbero effettivamente testimoniare di un pensiero e di un senno ormai vacillanti. Del resto, perché il pensare umano sia davvero tale, ossia perché si possa invocare la presenza di un senso, ragionare e sentire dovrebbero procedere di comune accordo. (Lo ribadisce esplicitamente, sia pur di passaggio, un fulmineo scambio di battute fra Malcolm e Macduff nel quarto atto: «Malcolm: Ragionate la cosa da uomo! | Macduff: Sì, ma io devo anche sentirla da uomo» [Macb. IV, III; corsivi miei]).

8. Un senso alla vita offesa

La fatica del concetto, o – detto altrimenti – la gravosa opera di riconciliazione con il destino, può ben lavorare alacramente anche a questo scopo: impegnarsi per la restituzione del senso al *verletztes Leben* – alla vita offesa. Il problema però sta proprio qui: nella costitutiva insufficienza e – soprattutto – nella potenziale contraddizione implicita in questo fare, che determinano la fallibilità del lento e faticoso travaglio, alla ricerca della conciliazione, del perdono, e del senso. E ciò, almeno per due ragioni.

La prima è, intanto, costituita dalla verità più triviale – anche se non per questo meno vera. Accade infatti, lo sappiamo tutti e lo si è anche già detto, che la vita continui a pulsare fuori dalla mente, indifferente a ogni esorcismo imposto dalle leggi del pensiero.

Può anche accadere, però (seconda ragione: e tale è specialmente il caso in questione), che i morti sembrino vivi, ma che la vita in essi offesa, se mai davvero non morisse del tutto, continui a pulsare, spettrale e demonica,

solamente nel cervello del carnefice – nella memoria di colui che ha storicamente avuto la meglio. Fino a raggiungere, nel colpevole, il limite della follia: almeno in quello che moralmente continua comunque a sembrare, chissà perché, il meno inaccettabile dei casi di assunzione di colpevolezza.

Fino a toccare quella soglia ultra-idealistica, cioè, in cui la vita può ancora domandarsi sul serio, per un'ultima volta – con una battuta cui si affida la conclusione di questo capitolo; una battuta riferita alle streghe, che Shakespeare mette inizialmente in bocca alla futura vittima, l'uomo Banquo in carne e ossa, in un chiasmo di straordinaria e davvero sopraffina ironia tragica: «quegli esseri dei quali parliamo, sono stati qui veramente, o noi abbiamo mangiato di quella radice insana che fa prigioniera la ragione?» [*Macb.* I, III].

[1] Curioso notare, di passaggio, come Hegel nelle *Lezioni di estetica* sottolinei anche una certa forzatura storica compiuta da Shakespeare nella redazione del *Macbeth*. Infatti, dice Hegel, «Duncan è re, Macbeth è il suo parente più prossimo e più anziano, quindi l'erede vero del trono rispetto ai figli di Duncan. Così la prima occasione per il crimine di Macbeth è il torto che il re gli ha fatto, di designare il proprio figlio a successore al trono. Shakespeare ha del tutto tralasciato questa giustificazione di Macbeth riportata dalle cronache, perché il suo fine era solo di mettere in rilievo quello che vi è di atroce nella passione di Macbeth, per fare un ossequio [*ein Kompliment*] a re Giacomo, per il quale doveva essere interessante vedere presentare Macbeth come un criminale. Per questo rimane immotivato in Shakespeare perché Macbeth non uccida anche i figli di Duncan, ma li lasci fuggire» [HW XIII, 270-271; Est, 235]. – Bisognerà aggiungere anche che l'argomentazione di Hegel risulta di particolare interesse, qui, perché l'eventuale movente *adulatorio* di Shakespeare si coniuga con l'intento, propriamente letterario, di rendere la

tragicità di un carattere attraverso il suo pathos.

[2] Cfr. le considerazioni in proposito di Cavell [2003²; trad. it. 2004, 275]; il quale riprende a propria volta questa osservazione dal curatore dell'edizione Arden.

[3] Cfr. Sanders [1996², 155-156]; nonché Camerlingo in Bertinetti (a cura di) [2004, 48-60].

[4] La figura di Banquo, nello scritto sullo *Spirito del cristianesimo*, è stata scelta non per nulla come emblema di uno studio sulla teoria hegeliana della punizione: cfr. Primoratz [1986, 15-26] (in particolare sui periodi di Frankfurt e Jena).

[5] Si potrebbe forse, più chiaramente, leggere nel testo tedesco *Verbrechers* anziché *Verbrechens* – coerentemente del resto con quanto si legge poche righe dopo – e dunque tradurre «l'illusione del colpevole», o «di chi commette il delitto»; ma l'ipotesi non trova riscontro nelle edizioni che ho confrontato.

[6] Non mi sentirei di condividere in blocco i risultati (e anche le ispirazioni) della proposta interpretativa cavelliana: penso qui soprattutto alle suggestive, anche se spesso solo allusive argomentazioni circa temi come l'uxoricidio, la presenza/assenza della prole, o alle pagine dedicate all'identificazione di Macbeth col «pallido delinquente» di cui parla Nietzsche. Ma per questi temi, come dicevo, non c'è modo di tentare in questa sede un riscontro puntuale e filologicamente accettabile rispetto al testo di Shakespeare.

[7] A queste considerazioni generali, Cavell affianca poi alcune osservazioni che qui mi limiterò a enunciare schematicamente senza discuterle nel dettaglio, pur riconoscendone l'importanza al fine di intendere più a fondo la sua lettura dei caratteri shakespeariani. Secondo Cavell, dunque:

a) «lo scetticismo è una faccenda che si declina al maschile; e, di conseguenza, [...] la passione della conoscenza, almeno quella che si ritrova nello scetticismo (e in un certo orientamento complessivo della filosofia moderna, dai tempi di Descartes, Hume, Kant), è qualcosa di connesso alla differenza sessuale» [ibidem, 19].

b) Per contro, «la passione femminile per l'incondizionato,

concepita come pulsione verso il dato, potrebbe essere interpretata non in termini di dubbio, bensì di amore. E quel che per la filosofia maschile è un atteggiamento scettico, per la filosofia declinata al femminile sarebbe solo un atteggiamento fanatico», laddove il «fanatismo, inteso come amore iperbolico o incondizionato, sia l'altra faccia dello scetticismo, inteso come dubbio iperbolico o incondizionato» [ibidem, 21].

c) Infine, con lo scetticismo, o più in generale con la filosofia moderna, fanno la loro comparsa nuovi modi di intendere il rapporto fra pubblico e privato; tener conto di questo è fondamentale, se si considera – con buona pace degli eccessi del cognitivismo etico – che «l'insediamento dell'uomo nel mondo non è fondato su ciò che la filosofia chiama "conoscenza"» [ibidem, 25, 30].

[8] Cfr. *Metaph.* IV,4 [1005b26-1009a5].

[9] Non è questo il luogo per discutere l'opportunità dell'accostamento fra sofistica antica e scetticismo moderno. Cfr. in proposito, per esempio, Apel [1986a; trad. it. 1988, 23; e in generale Apel 1988].

[10] Si ricordi in proposito un'obiezione rivolta da Gassendy alla seconda delle *Meditationes de prima philosophia*, contro l'idea cartesiana che l'anima pensi sempre: «Ma sarà difficile persuadere quelli che non potranno comprendere come possiate pensare nel mezzo d'un sonno letargico [*per soporem lethargicum*], o come abbiate pensato nel ventre di vostra madre [...]. Io voglio solamente avvertirvi di considerare quanto oscuro e leggero ha dovuto essere in quel tempo il vostro pensiero, per non dire che non potevate quasi per niente averne»; nonché la relativa risposta di Descartes: «siete ansioso di sapere se "io credo, dunque, che l'anima pensa sempre". Ma perché non penserebbe sempre, dato che è una sostanza che pensa? E che meraviglia v'è in questo, che noi non ci ricordiamo dei pensieri che abbiamo avuto nel ventre delle nostre madri, o durante una letargia, ecc., quando non ci ricordiamo neppure di molti pensieri che sappiamo benissimo di aver avuto, essendo adulti, sani e svegli? La ragione della qual cosa è che, per ricordarsi dei pensieri concepiti una volta dallo spirito, *mentre è congiunto col corpo*, è necessario che ne restino delle vestigia impresse nel cervello, verso cui lo spirito volgendosi, ed applicando loro il suo pensiero, si ricorda; ora, che v'ha

di meraviglioso, se il cervello d'un fanciullo o d'un letargico non è atto a ricevere tali impressioni?» [DAT VII, 264, 356; MeOR, 258, 343-344; il corsivo è mio].

[11] Il dottore, cioè il medico chiamato a giudicare il comportamento di Lady Macbeth, descrive il sonnambulismo come «usufruire al tempo stesso del sonno e agire come nella veglia» – il che a Cavell pare fra l'altro «una descrizione perfetta della condizione in cui si trova il pubblico a teatro», mentre più in generale il sonnambulismo potrebbe esemplificare anche «l'azione umana in quanto tale» [*ibidem*, 272].

[12] E forse anche (ma è ovvio che le due affermazioni in generale non sono affatto equivalenti) nella natura propriamente moderna del pensiero tragico: sulla questione cfr. in generale Gentili e Garelli [2010].

La meschinità della coscienza. Le parole dell'adulazione

L'adulazione è un'arte complessa, che richiede intuito e delicatezza affinché non si rompa l'equilibrio che si instaura tra adulato e adulatore. Hegel affronta – a partire dalla dialettica del servo e del signore – il problema del linguaggio dell'adulazione nel suo sviluppo storico.

1. Kolakeía e aggressività

In un breve passaggio dell'*Etica Nicomachea* Aristotele delinea, fra gli altri caratteri, anche quello dell'*adulatore* (*kólax*), ossia dell'individuo che eccede in piacevolezza «per interesse proprio» [*Eth. Nic.* II, 1108a29; cfr. anche X, 1173b33-35]. In parte concordando con la traccia aristotelica, in parte quasi dando un ordine sistematico ai «tipi» cui la commedia si era ispirata da tempo – gioverà ricordare che il termine *kólax* compare per la prima volta in Aristofane [*Pax*, v. 756], e darà quindi il titolo a due drammi di Eupoli e Menandro –, anche Teofrasto avrebbe dedicato uno dei suoi *Caratteri* proprio all'adulatore: «l'adulazione, la si riterrebbe consistere in modi indecorosi ma vantaggiosi a chi adula» – «e insomma l'adulatore lo si può veder dire e fare qualunque cosa per colui che vuole ingraziarsi» [*Char.*

II, 1,13]. Presentata in questi termini, l'adulazione sembra determinata da una stravaganza tutto sommato bonaria: il *kólax* è un personaggio comico, appunto, improntato fino in fondo dal proprio carattere, quasi senza sfumature.

Ci sono però buone ragioni per ritenere che la sapienza antica, intorno alla nozione di *kolakeía*, avesse da tempo elaborato un quadro teorico decisamente più complesso della tipologia delineata da Teofrasto. Nel *Gorgia* platonico, per esempio, Socrate definisce *kolakeutiké* l'oratoria, ma non nel senso banale per cui l'arte retorica e la tecnica adulatoria coinciderebbero in tutto e per tutto (come domanda per esempio l'irruente Polo: *kolakeía dokeî soi eînai he rhetoriké?* «ti sembra che l'oratoria sia un'adulazione?» [Gorgia 466a]); bensì nel duplice senso per cui a) l'oratoria ha senza dubbio «il punto capitale» (tò *kephálaion*) nell'adulazione, eppure b) essa di fatto è «adulatoria» nella misura in cui svolge rispetto alla giustizia la stessa funzione meramente «lusinghiera» che la «culinaria» svolge rispetto alla medicina, l'«arte dell'agghindarsi» rispetto alla ginnastica, e infine la «sofistica» rispetto all'arte della legislazione [Gorgia 464d]. La sottile strategia di Platone consiste qui nel negare alla retorica il carattere di «arte» vera e propria [cfr. Gorgia 463a-b], e ha per conseguenza un'astuta inversione: Socrate presenta certe *pratiche empiriche* (fra cui appunto l'oratoria insegnata dai sofisti) come forme assunte dalla *kolakeutiké*, ma non è disposto ad ammettere il contrario, cioè che, in qualche circostanza deviante e non meglio specificata, possa essere piuttosto l'aspetto lusinghiero a predicarsi eventualmente di tecniche vere e proprie. Per Socrate, insomma, la retorica non ha la sostanza dell'«arte».

Al di là di queste considerazioni, qui è comunque

interessante notare come nella prospettiva platonico-socratica vadano ascritte alla *kolakeutiké* certe forme di discorso che, dietro l'aspetto seduttivo, nascondono un comportamento per così dire perverso e a lungo andare anche dannoso. Nel *De adulate et amico*, un trattato compreso fra i *Moralia*, Plutarco avrebbe più tardi potuto insistere sulla dimensione propriamente sociale dell'adulazione che, infestando della propria inautenticità la comunicazione fra persone di condizione impari, rende estremamente difficile rinvenire un criterio per l'autenticità dell'amicizia. Chi ama l'adulazione «in realtà ama molto se stesso» [*De adulat.* I, 49a3], e sarà assolutamente consigliabile guardarsi da chi «recita la parte di amico da attore tragico, non satiresco né comico» [*De adulat.* IV, 50e4-5]. Adulatore e amico si muovono infatti in una pericolosa prossimità di linguaggio, sulla quale avevano già insistito tanto Cicerone [*Laelius* XXV, 91], secondo cui il vero amico è colui che al bisogno si mostra capace di dare o di accettare un monito sincero, per quanto severo («sic habendum est nullam in amicitiiis pestem esse maiorem quam adulationem blanditiam adsentationem»), quanto soprattutto Seneca, a detta del quale l'adulazione non si limita ad assumere le fattezze dell'amicizia, ma addirittura la supera nella dolcezza del comportamento, insinuandosi così tanto più pericolosamente nell'animo – si noti: sempre un po' accondiscendente – della vittima: «Adulatio quam similis est amicitiae!» [*Ad Luc.* V, XLV, 7]. Non sono del resto molto diversi i motivi per cui, nell'enumerare le passioni determinate dall'«inclinazione a poter in generale esercitare influenza su altri esseri umani», ancora l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* di Kant tratta del comportamento adulatorio nel passo dedicato alla «smania di onore [*Ehrsucht*]» (§ 85), e

stabilisce una prossimità fra il carattere dell'adulatore (Schmeichler) – il quale dice sempre di sì, lasciando l'ultima parola «all'uomo importante» che accetta di farsi incantare, alimentando così «questa passione che lo indebolisce» e mandandolo infine in rovina – e l'ipocrita (Heuchler), la cui etimologia Kant deriva da *Hauch* («fiato»): «un ingannatore che simula la propria pia umiltà [...] intercalando al proprio discorso *profondi sospiri*» al cospetto di un'autorità spirituale [KW XII, 609; AP, 281-282].

Più ancora che nella simulazione d'una presunta amicizia, una certa dimensione adulatoria sembra dunque allignare nella stessa natura propria del linguaggio, in quanto mediatore dei rapporti fra l'uomo e le cose, e fra l'uomo e il suo simile; ed è comunque sempre in agguato nell'ipertrofia dei suoi eccessi. Circostanza resa con efficacia da Aristofane, che gioca in modo esplicito, approfittando dell'onomatopea, sull'assonanza tra la parola *kólax* (appunto «adulatore») e il termine *kórax*, che designa il «corvo» [cfr. *Vespae*, v. 45]. Ed è almeno curioso notare, d'altra parte, che la tradizione letteraria fin dall'antichità accosta l'immagine del corvo al carattere incline all'adulazione. Nell'*Orlando furioso* [XXXV, 20, vv. 1-8] Ariosto usa un'immagine che riassume in pochi versi gli aspetti salienti di questa tradizione:

E come qua su i corvi e gli avvoltori | e le mulacchie e gli altri
varii augelli | s'affaticano tutti per trar fuori | de l'acqua i
nomi che veggion più belli: | così là giù ruffiani, adulatori, |
buffon, cinedi, accusatori, e quelli | che vivono alle corti e
che vi sono | più grati assai che 'l virtuoso e 'l buono.

Ma l'accostamento è ambivalente, e a difesa del povero corvo bisogna ricordare che già in una celebre favola di Esopo al *kórax* non spetta la parte dell'adulatore, essendo

anzi proprio questo la vittima che cede scioccamente alle lusinghe della volpe: per farle udire la bellezza della propria voce e meritare così il titolo di re degli uccelli, il corvo si fa stupidamente cadere la carne dal becco, e ne riceve così il motteggio: «se, poi, caro il mio corvo, tu avessi anche il cervello, non ti mancherebbe proprio altro, per diventare re» [Favole, CLXV]. La favola è riproposta anche da Fedro, e da entrambi probabilmente attinge La Fontaine per *Le Corbeau et le Renard* [Cfr. *Fables* I, II]. Come in Fedro, in La Fontaine il boccone di carne è diventato un pezzo di formaggio; ma non è certamente questo che interessa. Piuttosto, si osservi come mentre nella versione di Fedro è il corvo stesso a deplorare la stoltezza del proprio comportamento («Tum demum ingemuit Corvi deceptus stupor: | Virtuti semper praevalet sapientia» [Fabulae I, XIII] [1]), nell'originale esopico e in La Fontaine è la volpe ad avere l'ultima parola. E, come ha osservato Jean Starobinski [1989; trad. it. 1990, 68], «confessando il carattere aggressivo dell'adulazione, la volpe trionfante rende più profonda la ferita: disinganna chi aveva ingannato e, con ciò, accresce l'umiliazione».

2. Ipocrisia e misantropia

Osserva ancora Starobinski: Alceste, il protagonista de *Le Misanthrope* di Molière (1666), «è lo sdegnato testimone di un teatro nel quale gli uomini sono esposti alle manovre degli impostori» [ibidem, 74]. Ma l'impostura per Alceste risiede in un modo di concepire l'urbanità e la cortesia dei rapporti che gli pare aver trasformato il mondo, in tutto e per tutto, nel palcoscenico d'un teatro. In questo senso, si potrebbe dire che il celebre motto che Descartes aveva affidato a una delle *Cogitationes Privatae* qualche decennio prima, alla data 1619. *Kalendis Januarii*, («Ut comoedi,

moniti, ne in fronte appareat pudor, personam induunt: sic ego, hoc mundi theatrum consensurus, in quo hactenus spectator extiti, larvatus prodeo» [DAT X, 213]), non si limiti a descrivere la situazione personalissima e contingente nella quale versava la prudente personalità del filosofo (*larvatus prodeo*, appunto), ma più in generale esprima l'intero spirito di un'epoca. Baldassarre Castiglione poteva ancora, in quell'opera destinata a esercitare una straordinaria influenza in tutta l'Europa colta del XVI e XVII secolo che è il *Libro del Cortegiano*, proporre una condanna dell'adulazione, ritenendola basata su un'ipocrisia dalla quale il gentiluomo deve assolutamente guardarsi nel condurre sapientemente la propria conversazione: «gli adulatori non amano i signori né gli amici, il che io vi dico che voglio che sia principalmente nel nostro cortegiano; e 'l compiacere e secondar le voglie di quello a chi serve si po far senza adulare, perché io intendo delle voglie che siano ragionevoli ed oneste» [*Cortegiano* II, 18]. Ma di lì a poco, proprio la società onesta (ossia improntata al valore della *honnêteté* e delle buone maniere) si sarebbe definita anche in base a una strategia comunicativa preoccupata innanzitutto di ridurre al minimo ogni attrito, ogni contatto troppo immediato e ogni potenziale scontro diretto fra i suoi attori. Ragion per cui avrà ultra-cartesianamente ragione piuttosto il cavaliere Antoine Gombaud de Meré: «sono convinto che in molte occasioni non è inutile considerare ciò che si fa come fosse una Commedia, e immaginarsi di stare interpretando un personaggio teatrale»^[2]. Quell'epoca, in cui si era venuta elaborando la dottrina della buona educazione (*civilité*) «nelle corti italiane del XVI secolo e nei salotti parigini di quello successivo», diviene così un teatro dal duplice volto: da una parte, palcoscenico nel quale i rapporti, liberati dalla

violenza delle pulsioni naturali, possono farsi insieme «fonte di piacere» reciproco fra gli attori; dall'altra, nel contempo, scena sulla quale diventa arduo distinguere l'autenticità dall'impostura e l'onestà dall'ipocrisia e dall'inganno [Starobinski 1989; trad. it. 1990, 49, 74]. Non può che intendersi in questo modo anche quanto scrive il moralista La Bruyère circa gli usi della corte:

l'uomo che conosce la Corte è padrone dei suoi gesti, dei suoi sguardi e del suo volto; è profondo, impenetrabile; dissimula i cattivi servigi, sorride ai nemici, controlla il proprio carattere, maschera le passioni, smentisce l'animo suo, parla, agisce contro i suoi stessi sentimenti. Tutto questo grande raffinamento non è che un vizio che ha nome falsità; talvolta altrettanto inutile al cortigiano per la sua fortuna, quanto la schiettezza, la sincerità e la virtù [Caratteri, 35].

In queste righe è da notare non solo la lucida accusa della cortigianeria ipocrita, ma anche l'accento finale all'inefficacia dei costumi cortesi nella medesima logica dell'utile che li domina: «a Corte, ci si corica e ci si alza pensando al proprio interesse» [Caratteri, 140].

Se il mondo della società di corte è insomma un grande teatro, tali sono pertanto le quinte di fronte alle quali risuonano le parole di Alceste, fin dalla prima scena del *Misanthropo* di Molière: «Pretendo che la gente | Sia sincera: pretendo che chi ha in pregio l'onore | Mai non dica parola, che non venga dal cuore» – parole che si accompagnano a una impietosa condanna delle ipocrisie della vita cosiddetta civile:

No, io non posso patire | Questo vile costume, che sogliono seguire | Per lo più i vostri uomini alla moda. Odiosi | Mi sono gli storcimenti di questi leziosi | Gran fabbri di proteste, larghi dispensatori | Di vani abbracci, e tanto

cortesi spacciatori | D'inutili parole; che con tutti a battaglia
| Vengon di cerimonie, e trattan la canaglia | Al par di
galantuomini.

La (invero contraddittoria) risposta a questa perdita generalizzata di umana autenticità non può che essere allora il disprezzo per il genere umano, la misantropia appunto: «Non veggo altro che bassa adulazione, inganno, | Ingiustizia, interesse, tradimento; e non posso, | No, non posso tenermi: ho tanta bile addosso, | Che viva il cielo! Ormai ho fisso nel pensiero | Di romperla, e battaglia aver col mondo intero» [*Misantr.* I, 1]. E a questo programma si attiene il comportamento dell'irremovibile Alceste fino all'ultimo atto: «Troppo nel nostro secolo la malizia è sovrana, | E voglio liberarmi di questa razza umana» [*Misantr.* V, 1]. Al cospetto di tanta ostinazione, vane sono le prudenti osservazioni dell'amico Filinto: vi sono casi in cui non sarebbe affatto «urbano e conveniente» comunicare senza censura alcuna il nostro sentire e la nostra opinione degli altri, e infatti «Il saggio a cozzar mai non prende | Coi tempi: e sudar tanto a raddrizzare il mondo | È gran pazzia». In questo senso, protesta anzi Filinto, la *flemma* di chi sa comportarsi in società e a corte forse non è affatto meno «filosofica» della *bile* del misantropo, che prova nei confronti della razza umana «un odio che passa ogni misura» [*Misantr.* I, 1].

Vero è però che l'apparente compattezza del carattere del misantropo sembra sfaldarsi in almeno due punti. In primo luogo, è proprio Filinto a osservare che Alceste, nonostante la sua corazza e la sua bile, ha finito per innamorarsi di Celimene, la cui femminilità non condivide affatto l'equazione da lui difesa – con una coerenza spinta fino all'autolesionismo – secondo la quale “amore vero = rinuncia a ogni maschera di cortesia” [Cfr. *Misantr.* II, v].

Anzi, tutta l'azione si costruisce propriamente intorno a questo amore: «Eppure il suo far da civetta, | Il suo spirito caustico par che tengano assai | Dei costumi del secolo. Or come avviene mai | Che voi, che sì mortale odio per essi avete, | Quel, che ne appare in questa bella, soffrir potete?» [Misantr. I, 1]. Ma c'è poi anche un secondo paradosso nel quale Alceste è costretto a versare: esso consiste addirittura nel rovesciamento della distinzione fra natura e cultura, laddove (non senza peraltro una certa coerenza) *homo homini lupus* si può dire ovviamente soltanto per la società già pattuita, e non certo dello stato di primitivo isolamento: «Usciam di questa selva, covo di malfattori: | Poi che da veri lupi tra voi così vivete, | Sciagurati, con voi, no, mai più non m'avrete» [Misantr. V, 1] – tant'è vero che «uom d'onore» si può essere solo in un «angolo appartato» della terra [Misantr. V, VIII].

Il problema di Alceste non è solo che questo rifiuto della società configura uno stato di autentica «follia», come dice l'ultima parola del dramma affidata al buon senso di Filinto. Se, anticipando a suo modo un certo Rousseau, Alceste contribuisce certamente a mettere a nudo con quanta ipocrisia l'aggressività si nasconda dietro all'apparenza di modi civili e addirittura cortesi, d'altra parte tutta la pièce di Molière sta lì a ricordare proprio le contraddizioni in cui si avvolge il «nemico del mondo»; contraddizioni per le quali egli mostra di appartenere, nonostante ogni sforzo (e anzi, dialetticamente: *tanto più*, quanto più si impegna nel cercare di sottrarvisi) al mondo che pure non si stanca di denunciare e al quale pretende di poter voltare le spalle. Alceste «dà continua prova di un amor proprio più ombroso»; «il censore virtuoso è un Narciso disilluso»; giacché quell'esteriorità che Alceste crede di attaccare «si trova dentro di lui» [Starobinski 1989;

trad. it. 1990, 74-77, 57-58]. Per un verso, in un linguaggio hegeliano, potremmo allora concludere che l'unilateralità del comportamento di Alceste condanna il misantropo alle contraddizioni cui è destinata ogni forma di morale astratta e illusoria. Per altro verso, e in chiave invece estremamente concreta, ci sono ottime ragioni per mettere in dubbio che «l'energia della "demistificazione" non si alimenti anch'essa a una fonte "mistificante"». Giacché «di tutti gli adulatori», ricorda una massima di La Rochefoucauld, «il maggiore è l'amor proprio»: ed è appunto questo il sentimento che anima il moralista che si voglia ritirare dal «gioco» delle convenzioni sociali [ibidem, 57-58].

3. Flatterie secondo Starobinski

È stato ancora Starobinski a insistere magistralmente sui caratteri di questa grande rappresentazione collettiva che è la società delle buone maniere. Lontana per scelta e per maturazione dalla ruvidità e dalla brutalità dei rapporti naturali, essa tuttavia è troppo raffinata per configurarsi alla stregua d'un puro e semplice rifiuto della natura stessa. Per questo la buona educazione che regola i rapporti in società è di fatto un'«arte complessa», che si fonda su un gusto sottile e un equilibrio delicato. La «soppressione concertata» dell'immediatezza naturale, ovvero il «rifiuto *convenzionale* dell'eventualità aggressiva di cui tutti i rapporti umani sono carichi», per avere successo deve infatti costruire una seconda natura capace di *compensare* le pulsioni, non assecondandone la cogenza (aggressività, erotismo ecc.) e instaurando una vera e propria *estetizzazione*, addirittura una sublimazione dei rapporti interpersonali e della dinamica di gruppo [ibidem, 49-50]. D'altra parte, alla società a cui si sottrae, l'Alceste di

Molière rimprovera precisamente la mancanza di *senso morale*, o meglio un'indebita confusione fra i criteri per giudicare le qualità morali e le «belle maniere»: in un certo senso, potremmo dire che Alceste si rifiuta di trarre le dovute conseguenze etiche dalla nascita del *gusto*. Se sono un certo modo di parlare, di vestire, di muoversi in società i caratteri che vengono elevati a segno delle qualità *tout court* di un individuo, sul piano comunicativo non potrà che conseguirne la formazione d'un linguaggio il quale da una parte, pur «così *marcato*, nulla perderà della sua funzione referenziale» (o almeno, preferirei dire: saprà offrire un codice parzialmente alternativo, altrettanto efficace allo svolgimento della funzione referenziale); ma dall'altra «avrà come funzione accessoria quella di qualificare coloro che ne fanno uso» [*ibidem*, 54]. In un certo senso, proprio questa ambiguità costituisce ciò che il carattere rigido e unilaterale di Alceste non riesce a sostenere: ai suoi occhi, il presunto valore genuino del linguaggio consiste nel riferirsi immediatamente alle *cose di natura*, che sono lì, e in questa prospettiva (peraltro, ovviamente, postulata e mai argomentata, perché di fatto non argomentabile: la certezza sensibile è un'illusione) la relazione fra parola e cosa non può che giocarsi all'interno della polarità, invero piuttosto artificiosa, «vero o falso». *Tertium non datur* – laddove invece nella vita associata in generale, e in particolar modo nella *buona società*, si è costantemente immersi in una sorta di terza dimensione. «Per tacito accordo si fingerà di accettare le apparenze gradevoli, senza lasciarsi da queste trarre in inganno. Se condiviso, il sottinteso della finzione esclude il rischio del raggiro: tutti sono complici, e nessuno vittima». Tutti, ovviamente, qui sta a indicare l'universalità ristretta di coloro che, entrati nel gruppo per la loro reale o presunta *onestà*, sono in

grado di condividere «un codice metaforico comune» [ibidem, 56]. Basterebbe in effetti leggere ancora le gustose descrizioni di La Bruyère della perversione di certi figure che infestano la corte, per dubitare della reale efficacia dei criteri di questa cooptazione^[3]; ma quello che importa, in ultima analisi, è almeno che tale codice metaforico sia in grado di assicurare gli attori nel riconoscimento reciproco di un «divario di pari grado rispetto alla letteralità» [Starobinski 1989; trad. it. 1990, 56].

Precisamente in questa grandiosa messinscena di riconoscimento reciproco, nella quale i sensi sono artificialmente ottusi come in un grande ritrovo in maschera, consiste quella carezza metaforica e lusinghiera che può rendere i rapporti interpersonali e la vita sociale non solamente accettabili, in quanto non è possibile farne a meno, ma perfino raffinati e per qualcuno – per chi può – addirittura piacevoli. È proprio qui, tuttavia, che il linguaggio della *honnêteté* scivola inevitabilmente nell'adulazione^[4]. Il linguaggio accarezza, e nel teatro della buona società il suo gioco metaforico espone costantemente tale blandizie al rischio di tradirsi come *flatterie*. Termine francese che, suggerisce ancora Starobinski, va fatto risalire al francone *flat* («piatto») e al verbo *flatter*, che in origine significava «“accarezzare” con il palmo della mano». Prima di insistere su qualsiasi altro slittamento metaforico, è difficile qui non lasciarsi suggestionare dalla letteralità dell'immagine, e non pensare al ruolo che Condillac, nel *Traité des sensations* (1754), avrebbe ancora attribuito al tatto e ai dati da esso provenienti nell'origine e nell'elaborazione delle conoscenze umane, nonché nella genesi della coscienza. È al movimento della mano – nell'immagine, a sua volta metaforica, della celebre statua – che spetta la scoperta di

una *realtà diversa* dalle sensazioni, e dunque il fondamento della distinzione fra sentimento e idea [cfr. *ÆPh* II,5, 5]. Per un curioso rovesciamento semantico⁵, il termine *flatterie* designa però un comportamento che ormai è ben lontano dall'immediatezza della sensazione tattile, e si colloca pienamente all'interno del gioco metaforico del linguaggio, per di più del linguaggio della lusinga: per cui, «l'adulatore è chi sposta nei poteri del discorso l'attitudine della mano a scoprire un corpo, a rivelarlo piacevolmente a se stesso» [Starobinski 1989; trad. it. 1990, 63].

Il problema sorge ovviamente quando, da dimensione linguistica in cui si muove simmetricamente una società composta di eguali per ricchezze e per rango, l'adulazione diviene lo strumento compensativo di scambio e di riequilibrio di una *disparità*. E questa considerazione porta con sé anche due corollari. Da un lato, è ora chiaro perché il profilo dell'adulatore caratterizzato da Teofrasto sembrasse tradire un certo eccesso di semplicità. Il fatto che l'adulazione nasca profondamente (e non stia solo in superficie) nel segno dello *scambio* mette in guardia circa l'ingenua considerazione secondo cui *flatter* sarebbe un'astuzia utile esclusivamente all'adulatore: questo atto, come si vedrà in seguito, presuppone anzi una reciprocità, ancorché molto spesso basata su condizioni e promesse impari. Certamente, da Luciano a Shakespeare, la storia letteraria pullula di esempi di riccastri che si lasciano più o meno consapevolmente raggirare dagli adulatori che ne affollano la dimora. Ma siamo proprio sicuri che si tratti di un vero raggio? O non sarà piuttosto in atto una complicità bella e buona? Osserva ancora Starobinski: «la parola *flatter* indica un tipo di scambio in cui ciò che si dà, come ciò che si riceve, non è più della stessa natura. Non più: stima per stima, lode per lode, metafora per metafora,

immagine per immagine, illusione per illusione. Ma: *parole contro favori*» [ibidem, 59]. Proprio questa considerazione spiega d'altronde perché l'adulatore non possa permettersi di esagerare, confidando di approfittare troppo della vanità o della stupidità del suo indispensabile comprimario. L'adulazione anzi è a questo punto un'arte complessa – un'arte che richiede l'intuito e la delicatezza capaci di non rompere un equilibrio tanto necessario a entrambi i contraenti, quanto in realtà delicatissimo. Insomma: l'adulato non sempre può liquidarsi come un semplice borioso, né va compatito come vittima di un raggiro: esso è innanzitutto e per lo più un soggetto, un Io che «non ha mai finito di identificarsi, e che deve cercare tutta o in parte la sua identità nella parola dell'altro» [ibidem, 64].

Proprio la fragilità estrema di questo equilibrio espone così il gioco dell'adulazione al rischio della rottura, e ciò tanto più, quanto più i partecipanti ne sono tacitamente consapevoli. Il sovrano può punire con la perdita della vita sia chi ardisca un eccesso di sgradita sincerità in sua presenza, sia anche l'adulatore maldestro: entrambi, infatti, mettono in pericolo l'ordine del logos. Che è anche l'ordine della disuguaglianza del potere e della legge della (s)proporzione: una violenza mediata «nella cui repressione consisteva tutto lo sforzo della dottrina della civilté» [ibidem, 68].

4. La coscienza ignobile

Dunque, è all'interno del mondo civile che viene insieme (presup)posta e levata la presunta naturalità del Sé. Si tratta di una naturalità *presunta*, proprio perché l'individuo è già da sempre formato nel mondo della lingua e dei costumi⁶. Nella sezione della *Fenomenologia* dedicata allo

spirito₂ [VI], Hegel può così passare in rassegna, in una successione storico-ideale, le diverse figure assunte via via dalla *Sprache* come prodotto culturale:

a) il linguaggio della *legge* e del *comando*, proprio del mondo greco, in cui il singolo individuo aderisce immediatamente all'*ethos* della comunità politica [cfr. *PhdG*, 453, 602];

b) il silenzio in cui è prestato eroicamente il servizio da parte del servitore fedele [cfr. *PhdG*, 456];

c) il linguaggio del *consiglio*, quale è richiesto al vassallo da parte del sovrano [cfr. *PhdG*, 451-453];

d) il linguaggio dell'*adulazione*, proprio del feudatario premiato con il beneficio [cfr. *PhdG*, 456];

e) il linguaggio della *lacerazione* (proprio di un Sé estraniato nel mondo del potere fondato sulla ricchezza) [cfr. *PhdG*, 465];

f) infine, il linguaggio della *riconciliazione*, che supera la frattura del linguaggio giudicante, e segue la parola della confessione e quella del perdono^[7].

Ora, secondo Jean Hyppolite [1946; trad. it. 1972, 471], nella *Fenomenologia dello spirito* la figura decisiva che costituisce il presupposto per la nascita del mondo della *Bildung* [VI.b] è quella, famosissima, che rappresenta la dialettica del servo e del signore [IV.a]. È nel lavoro infatti, notoriamente, che la coscienza servile si «coltiva», si «forma» (*sich bildet*) e si esteriorizza. Anche il mondo della cultura può infatti comprendersi solamente attraverso un movimento di *Entäußerung* (esteriorizzazione, *alienation*) che distingue la *Bildung* dal divenire della realtà meramente naturale. In questo, la descrizione hegeliana

può adattarsi anche egregiamente – lo si è visto – tanto al moderno rinnovamento delle forme di organizzazione politico-sociale, quanto alla formazione del *galantuomo*, la cui educazione all'universale non può che passare attraverso la faticosa emancipazione dal vincolo dell'immediatezza. Ecco perché, nell'andamento fenomenologico, con la figura della cultura in certo modo si viene a riproporre, al livello di un momento collettivo, una dialettica analoga a quella che entro il momento dell'autocoscienza singolare vedeva di fronte il signore e il servo. A confrontarsi ora, tuttavia, sono da una parte la coscienza *nobile*, caratterizzata dalla propria aristocratica obbedienza al potere del sovrano, spinta dal senso dell'onore fino alla messa a rischio della vita, ma poi alle prese con le contraddittorie implicazioni del beneficio ricevuto in ricompensa per i propri servizi; dall'altra la coscienza *meschina*, il cui inevitabile riconoscimento del potere politico si traduce all'esterno in un ignobile adeguamento al potere costituito, cui corrisponde nell'interiorità il risentimento aggressivo d'un animo sempre pronto alla ribellione. Ma quale di queste due figure costituirà, alla fine, la verità dell'altra?

Si deve incominciare, *noblesse oblige*, dalla coscienza del fedele vassallo. Proprio come il fare della signoria, l'agire del vassallo orgoglioso, tutto improntato all'eroismo del servizio, è spinto dal senso dell'onore a mettere a repentaglio la propria esistenza naturale in nome della fedeltà al giuramento prestato. Solo questa abnegazione, d'altronde, può conquistare al vassallo il segno della sua eccellenza – la fiducia del signore, e la stima da parte degli altri e di se stesso [cfr. *PhdG*, 451]. Ma proprio in questa estrema coerenza si gioca il passaggio decisivo della figura in questione. Infatti, delle due l'una: o l'onore del servizio è

spinto fino alla *morte* nel combattimento, in un gesto che dà mostra dell'abnegazione del vassallo, e tuttavia è tale da precludere ogni futuro all'evoluzione della sua coscienza; oppure questa *sopravvive* vittoriosa al pericolo estremo. E se sopravvive, osserva Hegel, essa è allora anche costretta a exteriorizzarsi e alienarsi in modo da tenere insieme quanto il suo atteggiamento precedente parrebbe incapace di conciliare. Tale coscienza, infatti, da una parte deve dare stabilità al dono che il nobile presenta al sovrano – il dono grazie a cui il potere dello stato viene a *essere-per-sé* [cfr. *PhdG*, 454-456]; dall'altra, deve trovare il modo, una volta conclusa la tenzone, di mantenere se stessa appunto come coscienza nobile – e deve farlo per entrambi, cioè per se stessa non meno che per il potere: infatti è la nobiltà in quanto tale a conferire al potere la consapevolezza di essere davvero tale.

Ora, dice Hegel, la dimensione di questa exteriorizzazione insieme alienante e costruttiva è ancora una volta il linguaggio. Se, prima che il potere dello stato divenisse appunto tale, il linguaggio del vassallo nei confronti del suo sovrano si configurava come *consiglio*, ora che il sovrano s'è effettivamente insediato sul trono esso non potrà che rispondere alla sua più autentica vocazione. Cioè a quella funzione essenziale che Hegel delineava sin dalle prime pagine della *Fenomenologia*, nella sezione dedicata alla coscienza: trasformare la singolarità indicibile (*individuum ineffabile*) nell'universale. «È il linguaggio però [...] a essere più veritiero; in esso siamo noi stessi a confutare immediatamente il nostro *intendere* [Meynen]», dato che «l'universale è il vero della certezza sensibile» [*PhdG*, 26]. Nello specifico, al linguaggio qui spetta il compito di elevare l'«Io» del sovrano all'universalità, sia conferendogli come s'è detto l'essere-

per-sé, sia rendendo *pubblicamente* riconoscibile la stessa sovranità nell'esercizio della propria funzione.

Ma dopo che il vassallo ha cessato di dimostrare nel conflitto il proprio valore, questo compito non può che spettare al *cortigiano*: adesso è quest'ultimo, con la sua parola, a fare del potere statale un'individualità cosciente capace di decidere, ossia un'entità insieme *singolare e universale*: «i nobili si schierano tutt'intorno al trono non soltanto per servire prontamente il potere dello stato, ma anche come *ornamenti* di quello stesso trono, e per *dire* sempre a colui che vi siede chi egli sia» [PhdG, 458]. Questa disposizione fa del sovrano un *monarca illimitato*:

il linguaggio dell'adulazione eleva la singolarità, che altrimenti è relegata nella dimensione dell'*opinione* [Meynung] *inespressa*, alla sua purezza dotata d'esistenza, dando al monarca il *nome* proprio; infatti è unicamente il nome ciò in cui la *differenza* fra il singolo e tutti gli altri non è soltanto *presunta* [gemeynt], ma viene resa effettiva da tutti; nel nome, il singolo *ha valore* in quanto puramente singolo, non più solamente all'interno della sua coscienza, bensì nella coscienza di tutti. Tramite il nome, dunque, il monarca viene senz'altro separato da tutti, per costituire un'eccezione solitaria [PhdG, 457].

Nonappena abbia preso forma, secondo la puntualità propria della dialettica hegeliana, anche questa immagine deve tuttavia andare incontro al proprio ribaltamento. Così, al modo in cui su un versante la coscienza nobile ha sostituito (e in qualche modo barattato) il proprio originario valore e onore con il beneficio, la rendita e la ricchezza, così sull'altro versante anche il potere statale, una volta divenuto *per-sé*, si è reso a sua volta *estraneo* a se stesso: ha scoperto infatti di dipendere in tutto e per tutto dalla parola della coscienza nobile – che tuttavia non è più

davvero tale, appunto, bensì s'è fatta cortigiana. Sicché al sovrano non resta adesso che il *vuoto nome*: «il potere dello stato è perciò *passato* alla coscienza nobile. Solo in lei il potere statale diviene davvero attivo» [PhdG, 458]. Ora però, di nuovo: il modo in cui la coscienza nobile, di una nobiltà non più guerriera ma cortigiana, conserva il sovrano nel suo essere-per-sé, è proprio il *linguaggio dell'adulazione* (*Schmeichelei*), in cambio del quale essa continua a ricevere quella *ricchezza* che si appresta a divenire la realtà effettiva della sua sostanza. È a questo punto che la coscienza nobile finisce allora per esibire quella medesima *disparità* che inizialmente improntava la coscienza meschina; ovvero, coscienza nobile e coscienza meschina sono inaspettatamente vicine, nella loro assoluta prossimità alla ribellione [cfr. Hyppolite 1946; trad. it. 1972, 491]. Nel momento in cui il nobile deve rinunciare alla sua dimensione originaria più autentica (la fedeltà non essendo, si potrebbe dire, che l'altra faccia dell'onore), la particolarità del suo volere rimane «in agguato»: e ciò macchia di un'indelebile impurità il suo linguaggio, che diviene quello dell'*eroismo dell'adulazione*.

Lo spirito della coscienza nobile è la relazione di completa disparità: perciò da un lato, nel suo onore, essa mantiene la propria volontà, dall'altro, nel rinunciarvi, in parte si estrania dal proprio interno e perviene alla suprema disuguaglianza con se stessa, e in parte, nel far questo, assoggetta a sé la sostanza universale, rendendola pienamente disuguale a se stessa. – È chiaro che, con ciò, è dileguata quella determinatezza che la coscienza nobile possedeva nel *giudizio*, di contro a ciò che veniva chiamato coscienza meschina; e in tal modo è dileguata anche la coscienza meschina. Quest'ultima ha peraltro raggiunto il proprio scopo, cioè sottomettere il potere universale all'essere-per-sé [PhdG, 459-460].

Il trionfo della coscienza meschina consiste così nel ridurre la nobiltà al riconoscimento del beneficio, e alla gratitudine «nei confronti del benefattore»: ossia al riconoscimento della coincidenza sostanziale fra *potere* e *ricchezza*.

5. Il cliente e il parvenu

Va detto che, nell'illustrare la dinamica del riconoscimento del potere attraverso il linguaggio, Hegel non manca di osservare come la passione per l'universale sia il segno che caratterizza in generale la cultura del XVIII secolo – e con ciò, si potrebbe aggiungere con un po' di enfasi, tale passione lascia un marchio indelebile sul destino della cultura occidentale in generale. L'intelligenza scorge peraltro che l'equivalenza fra ricchezza e sostanza finisce inevitabilmente per accentuare la disparità e la lacerazione (*Zerrissenheit*). Anche qui, da un lato già chi beneficia della ricchezza – ossia, in un primo momento, la coscienza nobile; ma poi, come vedremo, non solo lei – «vede il proprio Sé in balia d'una volontà estranea, da cui dipende la scelta di lasciargliela o meno» [*PhdG*, 461]. Ma una volta che la ricchezza è divenuta vera essenza, ossia hegelianamente *scopo consapevole* della coscienza di un'epoca, ecco spalancate le porte al cinismo dell'adulazione. Quest'ultimo costituisce in certo modo il potenziamento e il trionfo della coscienza meschina, che ora non è più solamente risentita per la condizione in cui versa, ma radicalizza il proprio riconoscimento del benefattore e il proprio senso di dipendenza nei suoi confronti, trasformandolo in odio. Il beneficio non è più la ricompensa di una prestazione coraggiosa, il tributo al valore, bensì dipende da una serie di concomitanze casuali e fortuite, del tutto svincolate dal merito reale.

Qui però, dal lato della sua pura *realità effettiva* più propria – ossia del suo Io – l'autocoscienza si vede fuori di sé e si vede appartenere a un altro; vede la propria *personalità* come tale dipendere dalla *personalità accidentale* d'un altro, dalla casualità d'un istante, d'un arbitrio, o comunque dalla circostanza più indifferente [...] qui il Sé vede che la certezza di sé, come tale, è quanto vi è di maggiormente inessenziale, e che la *personalità pura* è *impersonalità assoluta* [PhdG, 462].

A questo punto lo spirito della *gratitudine* si rovescia nel suo opposto, divenendo «sia il sentimento di questa profondissima abiezione, sia anche quello della più profonda rivolta» [ibidem]. Ma siamo nuovamente in presenza d'un indissolubile *double bind*: il trionfo della coscienza meschina non può non riguardare (intimamente, e non solo esteriormente) anche il lato della ricchezza. Il palcoscenico della vita pubblica non è più la scena che fa da sfondo alla *honnêteté* e alle buone maniere, ove al buon gusto spetta ancora una funzione politica indispensabile alla vita associata; la socialità anzi potenzia quantitativamente la messinscena, conferendo al valore e alla distinzione un senso meramente formale e del tutto arbitrario, in una gigantesca rappresentazione che abbandona la corte per trasferirsi nell'abitazione del *parvenu*, la cui tracotanza non è che l'altra faccia del cinismo risentito del cliente.

La ricchezza condivide dunque l'abiezione con il suo cliente; ma al posto della ribellione, in essa subentra l'arroganza. Infatti essa da un lato, come il cliente, sa che l'essere-per-sé è una *cosa-oggetto* accidentale; ma essa stessa è d'altronde quest'accidentalità, che tiene la *personalità* in propria balia. In questa arroganza, che con un invito alla propria mensa ha in mente di tenere a bada il Sé d'un Io estraneo, e di essersi così accattivata la sottomissione della sua intima essenza, la ricchezza non contempla la

ribellione interiore dell'altro, non contempla il completo rigetto d'ogni catena; e nemmeno prende in considerazione questa lacerazione pura, agli occhi della quale – una volta che l'*uguaglianza a se stesso* dell'essere-per-sé le sia risultata in tutta la sua disparità – ogni uguaglianza, ogni sussistenza sono stracciate, e che così finisce per stracciare soprattutto l'opinione e il punto di vista del benefattore. La ricchezza si trova immediatamente di fronte a questo abisso interiore, a questa profondità senza fondo, ove ogni appiglio e ogni sostanza sono dileguati; e in questa profondità non vede null'altro che una cosa-oggetto qualsiasi, un gioco del proprio umore, un'accidentalità del proprio arbitrio; il suo spirito consiste nell'opinione del tutto priva di essenza, nella superficie abbandonata dalla spiritualità [PhdG, 464-465].

Anche qui il linguaggio parla una forma di adulazione, che tuttavia ha perduto la dimensione della *cortesía*. L'adulatore infatti «sa che quanto enuncia in termini d'essenza costituisce l'essenza lasciata in stato di abbandono, l'essenza che non è *in sé*» [PhdG, 465]. Il gioco scenico si trasforma così in un equivoco che entrambi gli attori non possono non avvertire, ma il cui smascheramento è letteralmente *interdetto*. Almeno fino a quando non succederà qualcosa – una circostanza accidentale, uno scatto, un rigurgito di libertà – per cui uno dei due lati dell'opposizione dovrà denunciare l'unilateralità insostenibile del proprio punto di vista, ossia imparerà a *parlare altrimenti* con un linguaggio che faccia *Aufhebung* del precedente: dunque a levare, superandolo e conservandolo, il linguaggio dell'adulazione.

La società descritta in questo passaggio della *Fenomenologia dello spirito* è quella in cui si muove, fra mille espedienti contraddittori, il diderotiano *Nipote di Rameau*^[8]. L'interesse letterario di queste pagine della *Fenomenologia* è assoluto, a partire dal confronto fra la prosa narrativa della

dialettica hegeliana e la moderna ripresa diderotiana della *dialogica* socratica – nella fattispecie, del *dialogo nel dialogo*. Diderot infatti non si limita qui a opporre una coscienza ingenua («Moi», il «filosofo», che fa da controfigura a ciò che Hegel chiama coscienza onesta) a una coscienza *dechirée* ma chiara a se stessa («Lui», lo spiantato Rameau), ma incastona all'interno di questa cornice il racconto – a tratti condotto a sua volta in forma di dialogo – dello scontro inopinato fra Bertin, il ricco finanziere la cui fortuna è di dubbia origine [cfr. Starobinski 1976; trad. it. 1981, 16], e il cliente (o meglio ex-cliente) Rameau, questa «fragile vita» che, tutt'al contrario rispetto alla coscienza sovrana descritta in precedenza da Hegel, «non sfugge all'anonimato se non per mezzo di un nome che non è neppure il suo» [Foucault 1972²; trad. it. 1992, 289].

Lasciamo stare, qui, se «Io» sia davvero un alter ego ossia un «doppio letterario» di Denis Diderot – come afferma Starobinski [1976; trad. it. 1981, 23-24] – o se piuttosto, secondo quanto sembrerebbe suggerire proprio la lettura hegeliana, nel gioco di specchi della scrittura dialogica la stessa coscienza onesta non possa denunciare (millantare? Ancora una volta, *larvatus prodeo*...) l'incapacità di comprendere il mutamento epocale, il rovesciarsi e anzi il fluidificarsi dei valori di un mondo che dilegua. Fatto è che la coscienza onesta si mostra del tutto incapace di *consapevolezza della fine di quella cultura* che invece il Nipote, bohémien squattrinato, in un sussulto è riuscito a portare al linguaggio [cfr. Hyppolite 1946; trad. it. 1972, 507-509]. Miserabile comparsa nella pantomima dei pezzenti, Rameau-nipote è una *espèce*^[9], cioè un'ennesima figura letteraria di sciocco e di buffone le cui alterne fortune «dipendono solo da questa sua arte di divertire parodiando il linguaggio e il comportamento altrui». Ecco perché

Rameau ha una funzione importante nell'economia della *Fenomenologia*: per bocca sua, la *Sprache der Zerrissenheit* sarà un formidabile «dispositivo di svelamento delle ideologie e della falsa coscienza»^[10]. Michel Foucault [1972²; trad. it. 1992, 285] ha d'altra parte visto nel personaggio di Diderot la persistenza di una modernità non-cartesiana: «nel momento in cui [...] Descartes prendeva coscienza di non poter essere folle [...] Il Nipote di Rameau invece sa bene – ed è quanto v'è di più ostinato nelle sue fugaci certezze – di essere folle»^[11]. Anche se, aggiunge, «la sragione in lui è tutta in superficie» – e non potrebbe essere che così, dal momento che, come vedremo, egli è legato comunque a filo doppio, e proprio dalla sua natura di aduttore, all'ordine stabilito dal linguaggio. Il che non toglie che il Rameau del dialogo diderotiano sia senz'altro il contrario della stabilità del cogito:

essere questo rumore, questa musica, questo spettacolo, questa commedia, realizzarsi come cosa e come cosa illusoria, essere così non solo una cosa, ma il vuoto e il nulla, essere il vuoto assoluto e l'assoluta pienezza con la quale si è affascinati dall'esterno, essere infine la vertigine di questo nulla e di questo essere nel loro cerchio volubile, ed esserlo sia fino all'annientamento totale di una coscienza schiava, sia fino alla suprema glorificazione di una coscienza sovrana: ecco indubbiamente il significato del Nipote di Rameau, che nel XVIII secolo, e assai prima che la parola di Descartes fosse compresa appieno, fornisce una lezione molto più anticartesiana di tutto Locke, tutto Voltaire o tutto Hume [Foucault 1972²; trad. it. 1992, 289].

Proprio per questo, tuttavia, più che nel perbenismo del «Moi», l'onestà e la nobiltà della coscienza dovranno secondo Hegel ricercarsi nella triste e inquieta solitudine che attanaglia Rameau, dopo aver denunciato l'ipocrisia d'una civiltà che ha perso ogni genuinità, ogni coincidenza

con sé, ogni sostanzialità degna del nome¹²].

6. (Im)mondo

Come è stato osservato, il capitolo della *Fenomenologia dello spirito* sull'alienazione e la cultura è scritto sotto il duplice segno di Adam Smith e Denis Diderot, figure essenziali per comprendere la lacerazione implicita nel passaggio dal feudalesimo alla società industriale. Il soggetto collettivo della rousseauiana volontà generale, in cui Hegel aveva forse creduto ai tempi di Tübingen, si è ormai rivelato puramente illusorio, e al suo posto appare una somma di soggetti privati in concorrenza selvaggia fra loro, entro una società ove la *Bildung* manifesta la propria massima alienazione [cfr. Königson 1974, 53-63]. In questo senso, il *Nipote di Rameau* è un capolavoro dialettico, come avrebbero visto Engels e anche Lukács, proprio nella sua consapevolezza della «universale inversione [*Verkehrung*] ed estraniamento della realtà effettiva e del pensiero: è la *pura cultura*» – che è perversione assoluta [*PhdG*, 466]. «Il linguaggio della lacerazione d'altronde è il linguaggio perfetto, ed è il vero spirito esistente di tutto questo mondo della cultura» [*PhdG*, 465]. Il che significa: nell'aggressività di Rameau, che con la sua *impertinence* sconvolge l'equilibrio ipocrita che regna intorno al desco del ricco Bertin – un ritrovo di «“coglioni”, capaci di mandar giù qualsiasi affronto, purché venga assicurato il coperto», come chiosa Starobinski [1976; trad. it. 1981, 14] –, a essere smascherata è l'ideologia d'una società in cui la generosità della ricchezza non è che la misera copertura di un'aggressività dissimulata e non meno terribile di quella naturale dell'*homo homini lupus*: la violenza d'un mondo in cui la ragione dello squilibrio sociale, cioè la provenienza delle ricchezze, non si può dire. Il linguaggio della

lacerazione denuncia così l'ordine (la sintassi) di un linguaggio che ha perduto la consapevolezza della propria funzione di verità, offuscato dalla falsa coscienza. Si tratta, con le parole di Diderot, di quella viscida blandizie che si accontenta di «tavola, letto, abito, soprabito, pantaloni, scarpe e dieci franchi al mese» [Nipote, 120], e nei confronti della quale la generosità del potere è quantomeno sospetta, non tollerando indipendenza alcuna.

Pur senza esserne consapevole fino in fondo, Rameau non ne può più, di questo mondo nel quale l'autenticità, più che rimossa, pare addirittura scotomizzata nello sguardo spento di chi – e tale è la maggioranza – partecipa alla messinscena senza riflessione. Non ne può più, e come avvertendo che l'unico modo per dire il vero consiste nella paradossale autodenuncia della propria stessa falsità (una posizione logicamente insostenibile: e per questo affidata al gesto, più e oltre che alla parola), esplode con sarcastica violenza contro la farsa in corso di recita. Ecco allora la liberatoria sconvenienza della sua volgarità, tanto più vera quanto meno studiata. Al pranzo imbandito da Bertin per la sua numerosa clientela, Rameau dice all'abate de La Porte:

presiedete voi? Per oggi, va bene. Ma domani discenderete di un posto, se non vi dispiace, dopodomani di un altro, e così di posto in posto, sia a destra che a sinistra, finché [...] voi diverrete stazionario accanto a me povero diavolo come voi, *che siedo sempre come un maestoso cazzo fra due coglioni* [Nipote, 117].

Scoppia la risata nella sala. Come osserva ancora Starobinski [1976; trad. it. 1981, 11-12], «il ridicolo che Rameau ostenta con insolenza è il “premio di piacere” che rende possibile il ritorno del rimosso: [...] il primato dell'appetito, e la necessità di appagarlo ad ogni costo».

Ma Bertin ha capito la portata dell'attentato di Rameau, e non può ridere insieme con gli altri. Non può farlo, proprio perché si è ormai spezzato per sempre il patto che lega l'adulato al suo aduttore, il doppio legame a fondamento narcisistico. «“Rameau, siete un impertinente.” “Lo so, e voi mi avete ricevuto proprio per questo.” “Un briccone.” “Non più di un altro.” “Un pezzente.” “E sarei qui se non lo fossi?”» [Nipote, 118]. Un attimo di lucida follia, qualche battuta *vis-à-vis* con il suo ospite, e il beneficio di Rameau si dissolve, insieme alle quinte d'un teatro in cui l'utile ha tacitamente saputo mascherarsi dietro l'ambiguità della parola *convenienza*. Esasperato, il Nipote ha certamente ceduto a un'aggressività sconveniente: in lui il linguaggio dell'adulazione ha finito così per tradursi nel linguaggio disgregato della *Zerrissenheit*, in cui la coscienza, nella sua totale contraddittorietà, si sente insieme dipendente e reificata, comunque «impersonalità assoluta», merce trattata alla stregua di una cosa-oggetto fra le altre. Nel linguaggio della lacerazione va tuttavia scorto un primo tentativo da parte dello spirito, sebbene ancora necessariamente parziale, di lasciar trasparire il concetto. «La coscienza lacerata è [...] la coscienza dell'inversione, e anzi dell'inversione assoluta; a dominare in lei è il concetto, il quale riunisce quei pensieri che l'onestà considera molto distanti fra loro: il suo linguaggio è perciò ricco di spirito» [PhdG, 468]; è *geistreich* senza tuttavia ancora essere il linguaggio speculativo della riconciliazione razionale. Più ancora: il linguaggio *impudente* dell'illuminismo è «das Geistreiche selbst» [HW XX, 286]^[13], la spiritosità stessa, quella filosofia che vuole distruggere tutto ciò che manifesta carattere di apparente fissità. Per questo la buffoneria di Rameau non è che la manifestazione estrema di una società ormai prossima a

dissolvere anche se stessa. Il progresso dalla capacità limitata di enunciare la contraddizione a quella di esprimere compiutamente l'unità delle opposizioni richiederà un passaggio doloroso e reale, preannunciato dall'incipiente *propaganda* rivoluzionaria.

7. Chapeau, Rameau!

Jean-François Rameau, il Nipote diderotiano, da personaggio letterario diviene così in Hegel una figura dello spirito. Con il suo gesto sconsiderato, egli per un istante «riconquista il privilegio perduto, in un modo paradossale, che consiste nel farlo perdere a tutti i suoi rivali; si vendica di loro, obbligandoli a riconoscere la loro comune abiezione». Ma che cosa c'è davvero, dietro a «una battuta di spirito» – come la chiama Starobinski [1976; trad. it. 1981, 12, 22], rischiando a propria volta di estetizzare forse un po' troppo la portata della piccola ribellione di Rameau? Nel maledire, non senza contraddizione e un po' di rammarico, le conseguenze della sua avventatezza, Rameau fa mostra infine di una consapevolezza che al misantropo Alceste non era data. Riconoscendo infatti anche la natura fallimentare della propria rivolta, Rameau comprende che la sua aggressività, cioè proprio quella forza che gli ha consentito per un attimo di sottrarsi a un agire altrimenti sempre studiato e strumentale, è consistita nella rottura di un patto sociale che, per quanto iniquo, era stato *espressamente* sottoscritto da lui, e da quanti come lui traggono quotidianamente un certo vantaggio dall'ambigua natura adulatoria del loro esercizio del logos.

È il *clinamen* del suo gesto imprevedibile a impedire che il nipote di Rameau si identifichi tuttavia con la *massa*

generale dell'intelletto illuministico e rivoluzionario [cfr. Jauß 1984, 180-181]. Nonostante, e anzi grazie proprio alla necessaria contingenza (l'ossimoro è solo apparente) del suo impulso, il moderno, post-cartesiano e contraddittorio Rameau finisce così per riconquistare almeno qualche tratto del carattere classico^[14]. In quanto figura dello spirito, egli rimane incorreggibile, «sempre lo stesso» [Nipote, 159], *aufgehoben* come tale dalla vicenda della storia che gli ha assegnato quel ruolo. Ma è anche questa immagine sospesa, fra altre cose, a costituire il valore universale del suo comportamento, e a suscitare nel lettore una certa simpatia per l'affermazione incosciente e assoluta di libertà che Rameau non ha saputo trattenere. Con un paio di folgoranti risposte, Rameau ha denunciato la logica dell'interesse e la concezione meramente strumentale dei rapporti interpersonali, aggredendo (*una tantum*, ma per sempre) la falsa compostezza del linguaggio adulatorio, per renderne manifesta la violenza occulta. – Non c'è chi non veda, credo, la permanente attualità filosofica di questo gesto. A meno di non voler abbassare in silenzio lo sguardo nel piatto, come gli altri clienti di Bertin.

[1] Così la formidabile traduzione “pedagogica” di Sebastiano M. Zappalà (1823): «Allor sì finalmente lo stolto Corvo agitato dando in gemiti, disse: L'accortezza sempre sta al di sopra del valore».

[2] Citato in Starobinski [1989; trad. it. 1990, 55].

[3] Cfr. per esempio «Della società e della conversazione» [Caratteri, 77-99].

[4] Ma è solo il linguaggio della *honnêteté* a “scivolare” nell'adulazione? O forse non ci saranno buone ragioni per pensare che il linguaggio in quanto tale sia già *da sempre* in una dimensione,

se non di adulazione consapevole o di esplicita lusinga, almeno di *blandizie* rispetto all'asprezza del reale? Su questo si cercherà ancora di aggiungere qualche breve considerazione più avanti.

[5] Curioso ma non poi così raro: cfr. per esempio *supra*, cap. III.4, le considerazioni sul *Gegensinn* freudiano e sul valore speculativo delle parole in Hegel.

[6] Come ha osservato Felicioli [1982, 13], la *Fenomenologia dello spirito* si presenta così come «un organizzato universo linguistico, in cui trovano spazio e si confrontano dialogicamente le diverse “lingue”, proprie dei mondi storico-sociali, delle principali concezioni dell'uomo, della storia e della natura».

[7] Su questa forma di linguaggio, intesa come luogo della possibile continuità fra l'*amore* e il *concetto* (e dunque fra il fare e un sapere che, nel riconoscere finalmente questo *tun* come proprio, conquista la propria absolutezza), cfr. *infra*, cap. VI – ove sarà in gioco un passaggio decisivo, per una interpretazione della *Fenomenologia dello spirito* alternativa alle letture storiografiche prevalenti, interessate a sottolineare nell'opera una tappa decisiva per la sistematizzazione del “panlogismo” hegeliano.

[8] Fra gli studi che si sono occupati dell'interpretazione hegeliana del *Nipote di Rameau* di Diderot, segnalo (oltre ai lavori più diffusamente citati nel seguito di questo capitolo) i contributi di Lukács [1954²; trad. it. 1960, 686-690]; Lauener [1964]; Landucci [1976, 215-276] (in generale riferimento alla *Entfremdung* costituita dalla cultura); Pozzi D'Amico [1980] (ove si ricostruiscono fra l'altro le complesse vicende dell'arrivo dell'opera diderotiana in Germania, fino a Schiller e al traduttore Goethe, e si illustra l'importanza di questo testo per l'immagine di Diderot nei paesi di lingua tedesca); Harris [1997, vol. II, 298-305 (più in generale 259-335)]; Campogiani [2001, 142-159].

[9] Su questo punto, cfr. Pozzi D'Amico [1980, 299]. Gioverà peraltro ricordare con Jauß [1984, 173-176] che, parlando in questo contesto di *espèce*, Hegel esercita una sottile ironia contro l'ideale dell'educazione naturale. Diversamente dal *Rameau* di Diderot (in questo insospettabilmente simile, almeno secondo Jauß, all'*Alceste* di Racine), quello di Hegel non ritiene infatti che la «franchezza»

consista in un rinnovo dello stato di natura: essa anzi costituisce, al contrario, il risultato della crisi di una società, e semmai è propria del linguaggio della *Zerrissenheit*.

[10] Cfr. Felicioli [1982, 16; 24], il quale – sulla scorta di Bachtin – suggerisce anche di ricercare dei modelli letterari del buffone Rameau in Boccaccio, Cervantes, Rabelais, nel romanzo picaresco.

[11] Per l'anticartesianesimo di Rameau cfr. Racinaro [2003, 171 nota].

[12] Rameau con la sua imprudenza ha infatti comunque saputo trasformare la differenza fra il ricco e il cliente in una «differenza inessenziale»: cfr. Negri [1975, 501].

[13] Su questi aspetti cfr. Negri [1975, 483; 478] e De Bortoli [2008, 89-106].

[14] Almeno nel senso per cui, come già notava Rosenkranz [1844; trad. it. 1974², 223], «i fenomeni concretamente storici che Hegel poneva visibilmente al di sotto delle sue figurazioni universali appaiono solo come i *simboli classici* del concetto della cosa».

La libertà del perdono. Il verbo della riconciliazione

Il perdono, proprio perché concesso gratuitamente, schiude altre possibilità di vita; tuttavia, la sua concessione non rimuove la colpa: con il perdono lo spirito si emancipa dall'irreversibilità degli eventi e si fa assoluto.

1. Contro l'irreversibilità

Nella filosofia kantiana, la terza antinomia della *Critica della ragion pura* [A 444/B 472 ss.] costituisce notoriamente il luogo in cui il determinismo si confronta in modo dialettico con la condizione imprescindibile dell'appartenenza dell'uomo al regno dei fini. Prima ancora che negli scritti esplicitamente dedicati alle questioni della filosofia pratica, è infatti in queste pagine che Kant inquadra la contrapposizione fra necessità condizionante e libertà. Come ho cercato di esporre altrove [Garelli 2005, 23-24], la soluzione prospettata da Kant in quella sede legittima almeno un paio di considerazioni. In primo luogo, se la ragione deve ritenersi capace di orientare in qualche modo l'agire umano, essa non può acconsentire a un riduzionismo che pretenda di ricondurla in tutto e per tutto al contingente, ma deve almeno contemplare la

possibilità di scopi che trascendano la mera attualità della presenza. In secondo luogo, ogni volta che interrompe o modifica il corso naturale dei fenomeni, il soggetto agente, che è a sua volta un fenomeno appartenente alla serie naturale, non può che inaugurare nuove serie causali, delle cui conseguenze è in certa misura responsabile, sebbene queste già a medio-breve scadenza non siano più del tutto prevedibili. Data la peculiare natura dell'essere umano e del suo agire nel mondo, l'esperienza insegna peraltro che tale inaugurazione avviene di continuo. Anche sulla scorta di considerazioni come queste, in *Vita activa. La condizione umana* Hannah Arendt [1958; trad. it. 1989, 172] avrebbe potuto così rilevare che la condizione prospettata dalla terza antinomia kantiana si presta in modo eccellente a descrivere la situazione dell'umana *natalità*. L'essere umano fin dalla nascita si presenta come *iniziativa*, ossia è dotato della capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo e inarrestabile: «la forza del processo di azione non si esaurisce mai in un singolo gesto ma, al contrario, può accrescersi mentre le sue conseguenze si moltiplicano».

Ora, è evidente che se la questione dell'agire è posta in questi termini, diviene pressoché inevitabile ammettere qualcosa come una responsabilità infinita da parte del soggetto che agisce, dal momento che ogni catena di connessioni causali si presenta non solo come irreversibile, ma anche come sempre meno controllabile quanto più si allontana nel tempo dall'evento che ne ha determinato l'inizio. Eppure, se le cose stessero puramente e semplicemente così, una responsabilità estesa all'infinito nello spazio e nel tempo correrebbe il rischio di dar luogo a una sorta di *nuova antinomia*: da una parte, appunto, la convinzione che ogni soggetto moralmente libero è portatore di una responsabilità illimitata (e dunque

immane); dall'altra, per converso, l'idea – altrove espressa dalla Arendt [1945 e 2003] con la massima chiarezza – che un'eccessiva dilatazione dei limiti della responsabilità finisca per favorire una cancellazione dell'imputabilità effettiva delle azioni.

È anche muovendo da considerazioni di questa natura, dunque, che la Arendt dedica alcune pagine di *Vita activa* a «l'irreversibilità e il potere di perdonare» (§ 33). Nonostante l'apparente brevità, esse costituiscono a mio modo di vedere uno dei confronti più significativi della filosofia del Novecento con il tema del perdono, di cui vale la pena esporre qui alcuni aspetti salienti.

Scrivo dunque la Arendt: «la redenzione possibile dall'aporia dell'irreversibilità – non riuscire a disfare ciò che si è fatto anche se non si sapeva, e non si poteva sapere, che cosa si stesse facendo – è nella facoltà di perdonare» [1958; trad. it. 1989, 175]. Insieme alla facoltà di *fare* e *mantenere* la propria *promessa*, che costituisce almeno un parziale rimedio «all'imprevedibilità, alla caotica incertezza del futuro», nel perdono risiede infatti una delle possibilità date all'essere umano di custodire una dimensione di libertà per l'agire nel mondo. Possibilità che garantisce in qualche modo l'apertura su un futuro non in tutto e per tutto predeterminato, nel quale cioè l'agire non sia totalmente ridotto a evento naturale la cui padronanza sfugge. Se libertà dev'esserci, si potrebbe allora dire che il perdono ne è insieme *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*; poiché – kantianamente – «nel dominio naturale» non si dà possibilità alcuna di rendere reversibili gli effetti di una azione, in assenza di perdono un'eventuale colpevolezza priverebbe la libertà di ogni significato: «senza essere perdonati, liberati dalle conseguenze di ciò che abbiamo

fatto, la nostra capacità di agire sarebbe per così dire confinata a un singolo gesto da cui non potremmo mai riprenderci» [ibidem]. Ovvero, in altri termini, la giustizia nella sua accezione piena aspira a sottrarsi alla dimensione meramente *retributiva*, che a lungo andare renderebbe necessario ogni anello della catena delle azioni e delle reazioni. A Dike, ovvero al diritto, all'ordine normativo della legge, deve invece affiancarsi Themis, cui si debbono le regole generali della convivenza e il criterio per l'equa riparazione dei torti¹. Anche se alcuni

segni rudimentali di consapevolezza del perdono come necessario correttivo ai danni inevitabili derivanti dall'azione si possono riconoscere nel principio romano di risparmiare i vinti (*parcere subiectis*) – una saggezza interamente sconosciuta ai greci – o nel diritto di commutare la pena di morte (che pure ha probabilmente un'origine romana) [Arendt 1958; trad. it. 1989, 176-177],

è peraltro interessante notare come, secondo l'ebrea Hannah, sia alla predicazione di Gesù di Nazareth che dev'essere fatta risalire la novità decisiva: la scoperta cioè del «ruolo del perdono nel dominio degli affari umani» [ibidem, 177]. È stato infatti Gesù di Nazareth², prosegue la Arendt [1958; trad. it. 1989, 177], a sostenere

contro «scribi» e «farisei», che non solo Dio ha il potere di perdonare e, in secondo luogo, che questo potere non deriva da Dio – come se Dio soltanto perdonasse, attraverso la mediazione degli esseri umani – ma al contrario va praticato dagli uomini gli uni verso gli altri prima che essi possano sperare di essere perdonati anche da Dio. Nel Vangelo non si suppone che l'uomo perdoni perché Dio perdona, ma possiamo leggere che, «se perdonerete con il cuore», «anche» Dio perdonerà.

Gesù, del resto, compie un miracolo³ appunto «per provare come il figlio dell'uomo possieda la “facoltà di

perdonare i peccati in terra”» [Arendt 1958; trad. it. 1989, 273, nota 76]; ed è anzi proprio la sua insistenza sulla «facoltà di perdonare», più della sua stessa capacità di compiere miracoli, a suscitare la meraviglia del popolo: «sedendosi a tavola con lui, cominciarono a chiedersi: chi è quest'uomo che perdona i nostri peccati?».

2. Hamartía

Si potrà forse ricordare a questo punto, sulla prudente scorta di Aristotele^[4], che per indicare azioni sbagliate la lingua greca classica dispone almeno di tre parole differenti:

a) con *atýchema* si intende il «colpo di sfortuna», l'infortunio non imputabile all'intenzione di chi vi è incorso;

b) *hamártema* o *hamartía* indicano piuttosto l'«errore», e letteralmente il verbo *hamartánein* significa fallire il proprio *télos*, cioè «mancare il bersaglio»;

c) *adíkema* sta infine a designare l'«ingiustizia» commessa, nel senso dell'azione compiuta con malvagità. L'ordine in cui sono state presentate queste parole corrisponde a una sorta di crescendo nella consapevolezza e volontarietà dell'agente.

Ora, nella tragedia, secondo Aristotele [cfr. *Poet.* 13; 1452b33-1453a12], è assolutamente indispensabile che l'azione non sia dettata da un'intenzione del tipo (c), giacché la malvagità dell'agente farebbe perdere qualunque efficacia alla rappresentazione tragica, e il vizio verrebbe inteso dallo spettatore come causa di una cattiva sorte del tutto meritata. Nemmeno un'intenzione del tipo (a) può tuttavia trovare posto nel dramma tragico, dal

momento che qui la responsabilità dell'agente parrebbe annullata e quasi affidata alla cecità della sorte. Piuttosto, l'errore (b) deve essere comunque giustificabile razionalmente, in quanto riconducibile a cause del tutto umane – magari anche solo l'insufficiente attenzione prestata alle circostanze, o una qualche forma di negligenza o di trascuratezza. Quando Aristotele parla di «ignoranza» non intende affatto deresponsabilizzare l'agente, ma semmai affermare qualcosa di non distante da quanto scrive lo storico Tucidide, che in un passo (peraltro probabilmente ignoto allo stagirita, ma proprio per questo tanto più rivelatore di una comune mentalità greca) rende bene l'idea che si ritroverà anche nella Poetica aristotelica: «Tutti, in pubblico e in privato, per natura son portati alla *hamartía*» [Storie III, 45, 3]^[5]. Dunque il personaggio tragico che commette l'errore è simile allo spettatore, e ciò favorisce l'identificazione da parte di quest'ultimo – sebbene la colpa che trascina l'agente in rovina sia solamente sua: e ciò permette, d'altra parte, quel tanto di distacco grazie al quale lo spettatore può formulare un giudizio esterno all'azione, consentendo così all'effetto tragico di realizzarsi^[6].

Ebbene, in una nota del paragrafo di *Vita activa* dedicato al perdono la Arendt osserva: anche il greco del Nuovo Testamento mantiene alcune connotazioni proprie della lingua classica, che nelle traduzioni rischiano di andare smarrite. A proposito appunto del verbo *hamartánein*, con buona pace della successiva tradizione paolina (si pensi anzitutto alla *Lettera ai Romani*), la Arendt sostiene [1958; trad. it. 1989, 273, nota 78] che esso «può essere reso più adeguatamente con “trasgredire” che con “peccare”». Sulla scorta di questa osservazione, varrà la pena notare che la stessa posizione arendtiana non è priva, a questo punto, di

una certa ambiguità. Quando in *Vita activa* si legge che il perdono riguarda «la redenzione possibile dall'aporia dell'irreversibilità – non riuscire a disfare ciò che si è fatto anche *se non si sapeva, e non si poteva sapere, che cosa si stesse facendo*» [ibidem, 175; corsivo mio] – l'autrice sembra infatti riferire la colpa bisognosa di perdono proprio a una sorta di *hamartía*. Qui però il senso è solo apparentemente analogo a quello in cui tale nozione è introdotta da Aristotele per chiarire la ragione che rende la vicenda di Edipo un eccellente soggetto tragico [cfr. nuovamente Poet. 13, 1453a10]. Se là si trattava di «errore», qui è in gioco appunto la «trasgressione». Va comunque osservato che, più avanti, nell'interpretazione che la Arendt [1958; trad. it. 1989, 177] offre del perdono evangelico, una certa inusuale prossimità sembra in qualche misura ripresentarsi:

la ragione dell'insistenza sul dovere di perdonare è chiaramente nel fatto che «essi non sanno quello che fanno», e non si applica agli estremi del crimine e del male volontario, perché allora non sarebbe stato necessario insegnare: «e se sette volte il giorno egli pecca contro di te e sette volte ritorna a te dicendo “mi pento”, gli perdonerai».

Poiché del delitto e del male commesso *volontariamente* sarà Dio a doversi occupare nel giudizio universale: e questo non sarà caratterizzato dal perdono, ma da quella giustizia che è «giusta retribuzione [*apodoûnai*]».

3. Libertà e relazione

Certo, questa interpretazione del perdono evangelico può lasciare almeno in parte perplessi, perché gravata da qualche problematicità. Si tratterebbe in primo luogo di spiegare esattamente, infatti, che mai significano i termini *volontario* e *involontario*, rispetto al peccato per cui «essi non sanno quello che fanno»^[7]. È abbastanza chiaro comunque

almeno quello che l'autrice vuol dire: stando a *Vita activa*, il perdono umano non può né deve essere applicato a quelle forme di colpevolezza che – in una prospettiva evidentemente piuttosto distante da quella del successivo libro sul caso Adolf Eichmann, *La banalità del male* (1963) – alla fine degli anni cinquanta la Arendt [1958; trad. it. 1989, 178] fa ancora risalire alla dottrina kantiana del *male radicale*:

È quindi significativo (un elemento strutturale nella sfera delle faccende umane) che uomini siano incapaci di perdonare ciò che non possono punire e di punire ciò che si è rivelato imperdonabile. È questo il vero segno dei delitti che, dopo Kant, chiamiamo «male radicale» e della cui natura così poco sappiamo, anche noi che pure siamo stati esposti a una delle loro rare deflagrazioni sulla scena pubblica.

L'allusione è evidentemente alle catastrofi morali e politiche del XX secolo: «Qui,» dice la Arendt [1958; trad. it. 1989, 177; cfr. *Luca* 17,1-5], «dove l'atto ci priva di ogni potere, possiamo solo ripetere con Gesù: "Sarebbe meglio per lui legarsi una pietra al collo e gettarsi nel mare"».

L'evoluzione del pensiero della Arendt circa la natura del male commesso dall'uomo trascende ampiamente i limiti del presente contributo; per il quale, piuttosto, può valere la pena ancora spendere una breve riflessione su altri aspetti della sua trattazione del perdono. Due suggestioni, in particolare, saranno decisive per il seguito del discorso. In primo luogo, si legge ancora in *Vita activa*:

il perdono è l'esatto opposto della vendetta, che consiste nel reagire contro un'offesa originale, e lungi dal porre un termine alle conseguenze del primo errore, lega ognuno al processo, permettendo alla reazione a catena implicita in ogni azione di imboccare un corso sfrenato. Diversamente

dalla vendetta, che è la naturale, automatica reazione alla trasgressione e che per effetto dell'irreversibilità del processo dell'agire può essere prevista e anche calcolata, l'atto del perdonare non può mai essere previsto; è la sola reazione che agisca in maniera inaspettata e che quindi ha in sé, pur essendo una reazione, qualcosa del carattere originale dell'azione. Perdonare, in altre parole, è la sola reazione che non si limita a re-agire, ma agisce in maniera nuova e inaspettata [Arendt 1958; trad. it. 1989, 177-178].

È per questo dunque che nel perdono del figlio dell'uomo è contenuta la potenziale apertura di uno spazio di *libertà*, intesa come emancipazione personale dai vincoli del peccato e speranza nel futuro: «la libertà contenuta nell'insegnamento di Gesù è la libertà dalla vendetta che imprigiona chi fa e chi soffre nell'automatismo implacabile del processo dell'azione» [ibidem]. In secondo luogo, la Arendt aggiunge qualcosa a proposito di questo atto di libertà e della forza^[8] che lo rende possibile. In gioco è infatti una dimensione *relazionale* che trascende il singolo individuo: «solo attraverso questa costante mutua liberazione da ciò che fanno, gli uomini possono rimanere agenti liberi»; e la convinzione secondo cui «solo l'amore ha il potere di perdonare» non significa altro che questo: «chiusi entro noi stessi, non riusciremmo mai a perdonarci alcuna mancanza o trasgressione perché privi dell'esperienza della persona per amore della quale si può perdonare» [Arendt 1958; trad. it. 1989, 177, 179]. Vale a dire: senza amore saremmo privi della ragione per la quale il *mondo* stesso deve andare avanti – per la quale cioè la continuità si rivela caritatevolmente pietosa, più che determinata da un ottimismo metafisico di stampo monistico.

Sulla base della diagnosi arendtiana, il perdono si configura così come spazio che riapre una relazione

interrotta. Ma non è stata solo la Arendt a fare, del tema, un classico della filosofia del Novecento; nell'ambito della quale, com'è stato suggerito, a questo proposito finisce per profilarsi una vera e propria contraddizione [Bouchard 2008, 100-101]. Da una parte c'è chi, insieme a Jacques Derrida [2004], sostiene che il perdono ha una natura ai limiti dell'insostenibilità logica: il perdono puro e incondizionato è solo e semplicemente impossibile – ovvero, per converso: solo l'imperdonabile può davvero essere perdonato. Dall'altra ci sono coloro che, come già aveva fatto Edgar Morin [2000], obiettano a questo paradosso logico ribattendo che il perdono autentico si sottrae a un simile circolo vizioso perché si basa sulla concretezza della comprensione: ed è questo, d'altronde, l'unico modo per evitare di ridurre la persona all'atto che ha commesso. Al di là delle intenzioni espresse poi nello specifico dai due intellettuali francesi, i termini del dibattito, ridotti al loro contenuto essenziale, sono chiari, e mi pare che profilino *in extremis* una sorta di ulteriore antinomia. Posto che il termine stesso «per-dono» richiama in linea di principio la gratuità di un gesto, per spiegarlo si può cioè insistere sul paradosso della sua incomprendibilità, che trascende ogni legittima aspettazione e scardina ogni logica possibile (tesi); oppure si può prendere posizione in linea di principio contro l'astrattezza del giudizio, difendendo la natura positiva e del tutto a-teoretica dell'atto di riconciliazione (antitesi).

Si tratta dunque di verificare se la storia della filosofia non offra esempi della ricerca d'una riconciliazione che sia in grado di temperare le due istanze, trasformando questa antinomia in una dialettica concreta.

4. La dialettica della «visione morale del mondo»

Nella prospettiva della *Fenomenologia dello spirito*, la «visione morale del mondo» finisce per avvolgersi in una contraddizione tale da rendere impossibile ogni pretesa di distinguere fra la coscienza morale e il suo contrario – dunque, tale da rendere impraticabile ogni morale *tout court*. È questa la ragione che sembrerebbe imporre al protestante Hegel – come del resto già era in precedenza accaduto a Kant – di riconoscere le ragioni per cui in uno sviluppo argomentativo coerente la partecipazione della coscienza alla felicità non può ascriversi al merito, bensì viene da una libera «grazia». Così, se il tratto caratteristico della coscienza morale (*moralisches Bewußtsein*) consiste nella sua pura formalità, esente da contenuti, per converso il *Gewissen* («animo coscienzioso») di cui Hegel tratta di seguito ha «nella propria certezza di sé [...] il contenuto idoneo per il dovere» [*PhdG*, 583] – laddove, è evidente, Hegel gioca anche sulla prossimità fra il termine *Gewissen* e l'aggettivo *gewiss*, che appunto significa «certo». Il passaggio dalla coscienza morale all'animo coscienzioso costituisce del resto anche un modo per venire a capo della scissione fra l'assolutezza del dovere, in quanto «puro scopo», e quella «*realtà effettiva*» in cui natura e sensibilità sembrano contrapporsi, senza possibilità di mediazione, alla purezza dell'imperativo morale. Superata tale *impasse*, dice Hegel, l'autocoscienza morale si è resa spirito morale concreto: al cospetto di uno qualunque dei casi in cui si trovi ad agire, l'animo coscienzioso vi si riconosce in modo immediato, non accidentale. Ecco perché alla coscienziosità è estranea ogni considerazione della diversità di doveri fra loro in conflitto: essa anzi «sa e fa ciò che è concretamente giusto» [*PhdG*, 584-585]. E ai suoi occhi può così venir meno anche la contraddizione tra il dovere e

la realtà effettiva: l'animo coscienzioso agisce motivato dalla certezza della propria convinzione (*Überzeugung*), per cui non ha che da trasporre il «suo contenuto singolo nell'elemento oggettivo» [*PhdG*, 587, 589]. Gli sono completamente sconosciute tanto la vaga fumosità delle mere buone intenzioni che non trovano mai realizzazione concreta, quanto la discrasia fra la virtù astratta e il successo mondano: «anzi, ciò che è saputo come dovere si compie e giunge a realtà effettiva appunto perché la conformità al dovere costituisce l'universale di tutte le autocoscienze»; la vuotezza della «coscienza onesta», la sua causa (*Sache*) ideale e indefinita, non lo riguarda affatto [*PhdG*, 590-591].

Insomma: l'animo coscienzioso ha decisamente acquisito la consapevolezza che il «puro dovere» altro non è che qualcosa di vacuo, dal momento che il cammino della coscienza ha ormai mostrato che è l'individualità a conferire (*per noi*, del tutto arbitrariamente) al dovere un determinato contenuto. L'individuo anzi può riempire questa pura forma del dovere di ogni contenuto possibile, così «fissando in esso la certezza morale della sua coscienziosità». L'esempio addotto in proposito da Hegel mi sembra piuttosto efficace e vale la pena di citarlo per esteso.

Un individuo accresce la sua proprietà in un certo modo; costituisce un dovere che ciascun individuo abbia cura di conservare se stesso, così come di mantenere la propria famiglia, e nondimeno si procuri la possibilità di rendersi utile al suo prossimo, e di fare del bene a chi abbia bisogno di aiuto. L'individuo è consapevole che tutto ciò è un dovere, dato che questo contenuto è compreso immediatamente nella certezza che egli ha di se stesso [...]. Altri, forse, ritengono che questo certo modo di fare sia un inganno; essi si attengono ad altri lati del caso concreto, ma

egli si tiene fermo a questo lato [...]. – Così, ciò che altri chiamano violenza e ingiustizia è l'adempimento del dovere d'affermare la propria autonomia di fronte ad altri; ciò che quelli chiamano viltà è il dovere di conservare la vita e mantenere la possibilità di essere utili al prossimo; mentre ciò che quelli chiamano coraggio finisce per violare entrambi quei doveri [PhdG, 594-595].

Hegel, che nelle pagine dedicate al *mondo etico* ha saputo descrivere magistralmente le ragioni del conflitto tragico sotteso alla vicenda di Antigone [cfr. PhdG, 383-403], sa bene che fra i diversi doveri non c'è comparabilità possibile. E a tale consapevolezza sembra ora aggiungerne un'altra: quella per cui non c'è spazio possibile nemmeno per una ponderazione condotta appunto sul piano di una presunta neutralità quantitativa. Ecco perché queste pagine della *Fenomenologia dello spirito* mi paiono, fra le altre cose, costituire la più radicale messa in questione di ogni riduzionismo etico condotto in chiave (meramente, astrattamente) utilitaristica. Non senza peraltro, come sempre nel cammino fenomenologico, una sottile consapevolezza dialettica del pericolo che alligna anche nella deriva unilaterale del principio contrario: la cieca convinzione. Nel testo si legge:

l'eventuale *ponderazione* e *comparazione* dei doveri, qui, finirebbe nel calcolo del vantaggio che l'universale ricaverebbe da una determinata azione; ma, da una parte, la moralità in questo modo cadrebbe in balia della necessaria *accidentalità* dell'*intelligenza*; dall'altra, l'essenza dell'animo coscienzioso consiste proprio nel *recidere* il calcolo e la ponderazione e nel decidere da sé, senza tener conto di simili ragioni.

«Recidere» o «decidere» fanno qui tutt'uno. È per questo, conclude Hegel parafrasando l'evangelista Matteo, che alla fine il *Gewissen* può dirsi «assolutamente libero da qualsiasi

contenuto; esso si assolve da ogni dovere determinato che deve avere validità di legge; nella forza della certezza di se stesso l'animo coscienzioso ha la maestà dell'autarchia assoluta: il potere di legare e di sciogliere» [PhdG, 597-598].

5. Parole e certezze dell'animo coscienzioso

Le ragioni che inducono a soffermarsi sul significato della cripto-citazione scritturale non sono poche. A mio modo di vedere, vi si può scorgere infatti un certo significato *ironico*, almeno nella misura in cui la sua interpretazione incide sul contenuto del testo hegeliano a due livelli differenti, che non vanno confusi fra loro. Si legge nel Vangelo che Gesù avrebbe detto a Pietro: «a te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli» [Matteo 16,19]. E ancora, in riferimento al *fratello che commette una colpa*: «in verità vi dico: tutto quello che legherete sopra la terra sarà legato anche in cielo e tutto quello che scioglierete sopra la terra sarà sciolto anche in cielo» [Matteo 18,18]. Ora, la circostanza su cui vale la pena riflettere qui è la seguente: Hegel si serve della citazione nascosta del testo evangelico per esemplificare, attraverso un'allusione che al lettore non poteva non essere chiara, la *convinzione certa* da cui l'animo coscienzioso ricava – per dir così – una sorta di legittimazione del proprio fondamentalismo, in tutto e per tutto equivalente a ogni altro. Infatti il *Gewissen* non può che essere interpretato dalle altre coscienze, non meno certe di sé, come unilateralità malvagia e contrapposta a loro, nella reciproca libertà dalla determinatezza del dovere. Sembra allora che, per Hegel, non sia esente da ciò che ho appena chiamato “fondamentalismo” anche un certo modo di considerare la parola evangelica (e chissà se

è casuale la circostanza per cui, in proposito, il protestante Hegel allude proprio a due passaggi delle Scritture che la tradizione cattolica ritiene centrali per l'istituzione sacramentale). Riferite esclusivamente alla buona (o falsa) coscienza del *Gewissen*, le parole di Matteo rischiano tuttavia di non essere comprese nel valore più profondo che rivestono per queste pagine hegeliane. Nelle quali, come si è detto, è in gioco appunto *lo spirito del perdono*.

Ricapitoliamo. La moralità costituisce l'estrema figura della *Gestaltung* che Hegel chiama spirito², in cui la sostanza di quest'ultimo non è più una realtà oggettiva opposta alla coscienza, non assume cioè la forma astratta del puro dovere, ma è il luogo in cui volere e sapere si compenetrano in una forma che tiene insieme da un lato la singolarità concreta, dall'altro l'universale. A questo punto, allora, è il *linguaggio* a rivelare una dimensione essenziale per l'animo coscienziioso che attinge a un'immediata certezza di se stesso: il linguaggio permette infatti al *Gewissen* di esprimere la propria convinzione in termini universali. Ancora una volta, è da notare che Hegel sottolinea la centralità della *Sprache* in un momento decisivo del cammino fenomenologico:

Con questo, noi vediamo nuovamente che l'esistenza dello spirito consiste nel *linguaggio*. Il linguaggio è l'autocoscienza essente *per altri*, che si dà immediatamente *come tale* e che, in quanto è questa determinata autocoscienza, è universale. Il linguaggio è il Sé nell'atto di separarsi da se stesso, che diviene oggettivo in quanto puro "Io = Io"; esso si mantiene in questa oggettività come *questo* determinato Sé, proprio al modo in cui confluisce immediatamente negli altri ed è la *loro* autocoscienza. Il linguaggio recepisce se stesso proprio come viene recepito dagli altri, e quel recepire è appunto l'esistenza che è divenuta Sé [PhdG, 601-602].

Occorre tuttavia sottolineare anche la differenza fra la funzione svolta qui dal linguaggio e quella di cui si parlava a proposito dello spirito etico. «Il linguaggio dello spirito etico è costituito dalla legge e dal comando semplice, da quel lamento che più che altro è una lacrima versata sulla necessità», laddove invece la coscienza morale è «ancora muta» [PhdG, 602]. Nell'universo della *Bildung* spiccano quindi le parole pronunciate dalla coscienza nobile, che poi diventano espressione meschina di adulazione; ovvero, come dice Hegel, si manifesta qui «quel Sé, principio e oggetto d'inversione, nonché lacerato», che è il principale contrassegno del «mondo della cultura» [PhdG, 602][9]. Né potrebbe essere altrimenti, se si considera che ci troviamo appunto in prossimità delle pagine conclusive del capitolo dedicato allo spirito₂ [VI]; ed è ben vero che, nell'architettura complessiva della *Fenomenologia*, tale sezione nel suo insieme svolge la funzione di ultimo momento di quella generale coscienza la cui autocoscienza sarà poi rappresentata dalla religione. In questa accezione, «coscienza dello spirito₁» e «autocoscienza dello spirito₁» indicano cioè due movimenti volti entrambi a quella riconciliazione finale che tuttavia è ancora preclusa, e troverà compimento solamente nel capitolo finale dedicato al sapere assoluto [VIII]. Qui Hegel potrà finalmente (pensare di) deporre i limiti imposti alla *rappresentazione* (*Vorstellung*), e *presentare* l'identità di ciò che è venuto maturando da una parte attraverso i momenti costituiti da coscienza [I-III], autocoscienza [IV], ragione [V] e spirito₂ [VI]; dall'altra, nella religione [VII]. Sul primo dei due versanti, la riconciliazione prende faticosamente forma nei termini del *per-sé*; mentre sul secondo, ossia nella vicenda fenomenologica della religione, tale identità ha la forma dell'*in-sé*. Ed è stata ripetutamente notata l'«inversione di

determinazioni» che qui sembra aver luogo (ossia la precedenza per così dire *narrativa* conferita da Hegel appunto all'essere-per-sé) rispetto all'ordine al quale fa riferimento la scansione dialettica normalmente presentata dal testo. Ma la risposta a questa solo apparente difformità, quasi aristotelicamente, sembra basarsi proprio sulla distinzione fra ciò che appunto precede *in-sé* e ciò che invece precede *per-noi*: nel cammino fenomenologico esposto dall'*io narrante*, il movimento della coscienza (che deve abbandonare il punto di vista ingenuo per innalzarsi alla filosofia) ha preceduto la religione, il cui contenuto tuttavia in sé precede sul piano cronologico. È evidente però che l'*io narrato* non può che procedere nel suo cammino sul versante del *per-sé*: l'unico livello che, in quanto riflessivo, può contenere al suo interno il proprio contrario, e al quale sarà affidato dunque anche l'ultimo sforzo nel Calvario del sapere assoluto (*in-sé-e-per-sé*). Ecco perché le pagine dedicate alla religione, come si vedrà meglio nel prossimo capitolo, incominciano con l'ennesimo, sostanziale passo indietro: ma qui lo spirito dovrà dimostrarsi all'altezza di concepire la propria *Entäußerung* nel mondo della cultura (e nella dimensione del linguaggio, che ne è la cifra più eccellente) non già nei termini negativi dell'"alienazione", ma appunto in quelli costruttivi dell'"esteriorizzazione", intesa come capacità da parte dello spirito di darsi una *configurazione concreta*^[10].

Ma per tornare alla vicenda del *Gewissen*: si era rimasti alle prese con «lo spirito ritornato entro di sé, certo di sé». A valere, a questo punto, è la convinzione enunciata dall'autocoscienza che la propria azione costituisca un dovere (*Pflicht*) la cui realtà effettiva deve tradursi nel linguaggio.

Effettuare l'azione non significa qui tradurne il contenuto dalla forma dello *scopo*, ossia dell'essere-*per-sé*, nella forma della realtà effettiva *astratta*; bensì, tradurlo dalla forma della *certezza* immediata di se stesso – che sa il proprio sapere, ossia il proprio essere-*per-sé*, come l'essenza – nella forma della *rassicurazione* per cui la coscienza è convinta del dovere, e in quanto animo coscienziioso sa il dovere *a partire da se stessa*; questa rassicurazione garantisce dunque che la coscienza sia convinta che la sua convinzione costituisca l'essenza [PhdG, 603].

Il linguaggio ha dunque funzione rassicurante e asseverativa – anche se il cammino verso la verità del sapere assoluto sarà ancora lungo e tortuoso. Infatti, continua Hegel, «se poi la rassicurazione di agire in base alla convinzione del dovere sia *vera*, se ciò che viene fatto sia *effettivamente* il *dovere*, sono questioni o dubbi che non hanno alcun senso rispetto all'animo coscienziioso» [ibidem]. È tuttavia qui della massima importanza che, pur nell'unilateralità (e in certo modo nella negatività) implicata da questa certezza, la precedente frattura abbia trovato nel linguaggio una possibilità di mediazione, ossia la chance per una futura, anche se remota, riconciliazione – un *ubi consistam* in cui alla parola siano almeno garantite le condizioni per farsi Verbo di verità. Ma il cammino dello spirito è all'insegna della lentezza, e ogni frettolosa conclusione è semplicemente inutile, o addirittura controproducente:

Domandando se la *rassicurazione* sia *vera* si finirebbe per presupporre che l'intenzione interiore sia diversa da quella che viene data a vedere; vale a dire, che il volere del singolo Sé possa separarsi dal dovere, dalla volontà della coscienza universale e pura. Quest'ultima volontà sarebbe riposta nelle parole, mentre il primo costituirebbe propriamente la vera molla che dà impulso all'azione. Tuttavia, la differenza che s'è levata è proprio quella fra la coscienza universale e

il singolo Sé, e il suo levarsi costituisce l'animo coscienziioso [PhdG, 604].

Per ora, dunque, l'impellenza che spinge l'animo coscienziioso a darsi un'enunciazione linguistica consiste nella necessità di esprimere l'universale nell'individualità. Pertanto – il passaggio dialettico è tutt'altro che semplice, ma molto efficace –

chi dice di agire così in base all'animo coscienziioso dice il vero, infatti il suo animo coscienziioso è il Sé che sa e che vuole. È però essenziale che egli lo dica, perché questo Sé deve, nello stesso tempo, essere Sé *universale*. Il Sé infatti non è universale nel *contenuto* dell'azione, dato che questo contenuto, in virtù della sua *determinatezza*, è in sé indifferente: l'universalità risiede piuttosto nella forma dell'azione. È questa forma a doversi porre come effettiva; essa è il Sé che, come tale, è effettivo nel linguaggio, che si enuncia come il vero e che, proprio nel fare ciò, riconosce tutti i Sé e ne viene riconosciuto [*ibidem*].

Certo, si potrà ben osservare, parafrasando forse troppo semplicemente la complicata prosa hegeliana: ogni peggiore turpitudine potrebbe ritenersi legittimata in nome della *certezza* e della *convinzione* propria dell'animo coscienziioso. E questa evidenza è costantemente sotto gli occhi di tutti; la storia è anche troppo generosa di esempi in cui una «genialità morale» pretende di sapere «la voce interiore del proprio sapere immediato come voce divina» [PhdG, 604-605]. La genialità morale ritiene insomma di avere, nella propria interiorità, nientemeno che un'«intuizione» che le garantisce la propria divinità; laddove nel *medium* del linguaggio agli individui è dato quindi di *condividere* la loro certezza, assicurandosi reciprocamente «del loro animo coscienziioso, delle loro buone intenzioni, nella gioia di questa reciproca purezza, nonché nel ristoro per lo splendore maestoso del sapere e

dell'enunciare, della custodia e della premurosa cura d'una tale eccellenza» [PhdG, 605].

6. La paura della differenza e la maschera del giudizio

Il passaggio del *Gewissen* al linguaggio (e segnatamente, come vedremo, alla forma del giudizio) ha marcato una tappa decisiva: lungi dal costituire un'aprioristica giustificazione o una legittimazione delle pretese universalistiche di ogni fondamentalismo, esso è infatti la premessa di una possibile conquista nel tortuoso cammino della coscienza. Ecco allora che, con questa splendida convinzione circa la presunta divinità della propria intuizione intima, il movimento dialettico dell'animo coscienziioso si trova a ricominciare tutto daccapo. L'esteriorità che era stata faticosamente conquistata attraverso il medio linguistico è adesso nuovamente preclusa, nel suo sviluppo, da quella che Hegel chiama l'«angoscia di contaminare con l'agire dell'esistenza lo splendore maestoso del proprio interno». Così, con questo ennesimo ripiegamento sul principio fondamentale del linguaggio – il principio d'identità e l'«intuizione dell'“Io = Io”, in cui questo Io è ogni essenzialità e ogni esistenza» [PhdG, 607] – la coscienza, nell'intento di «preservare la purezza del proprio cuore», non fa che rifuggire «il contatto con la realtà effettiva, e persevera ostinatamente nell'astenia che la rende incapace di rinunciare al proprio Sé, ormai affilatosi fino all'astrazione ultima, e di darsi sostanzialità: ossia, di trasformare il suo pensare in essere, e di affidarsi alla differenza assoluta» [PhdG, 608]. È noto che Hegel (rifacendosi in particolare al *Wilhelm Meister* di Goethe e al *Woldemar* di Jacobi) scelse di definire questa figura della coscienza nei termini dell'«anima bella» e

infelice: essa «si consuma e si spegne entro di sé, estinguendosi come una bruma informe che si dissolve nell'aria» [PhdG, 609]. E a questo punto la falsità della coscienza è nuovamente alle porte, poiché questo comportamento che si attiene all'obbligazione del dovere (*Pflicht*) in termini di mera uguaglianza a sé, nel timore di *confrontarsi con la differenza* e di macchiare così la propria presunt(uo)s a purezza, è destinato a diventare «antitesi fra quello che esso è per sé e quello che è per altri»: come tale, «l'ipocrisia deve venire smascherata» [PhdG, 610-611].

Qual è dunque il terreno su cui potrà togliersi la copertura dietro cui si cela l'anima bella? Nient'altro che l'ipocrisia stessa, dialetticamente. Nel pronunciarsi con sdegno contro l'altrui menzogna, proclamandone la cattiveria e la meschinità, l'anima bella *giudica*, ossia letteralmente pronuncia un giudizio, e per formularlo fa appello all'identità, cioè «alla *propria* legge, appunto come la coscienza *malvagia* si richiama a sua volta alla *propria*». E in ciò non vi sarebbe forse nulla di strano, se non fosse che, in tal modo, «la coscienza dell'universale rimane nell'universalità del *pensiero*». Facile insomma conservare una sedicente purezza, quando non si agisce. Ma questo atteggiamento, daccapo, non è che ipocrisia, «che vuole che si scambi il giudicare per un atto *effettivo*, e che dimostra la propria rettitudine, anziché con l'azione, proclamando l'eccellenza delle proprie disposizioni mentali». Proprio come avviene in colui che, mentendo, si attiene al dovere solo a parole, anche nella coscienza giudicante propria dell'anima bella

il lato della realtà effettiva è ugualmente differente dalle parole: nell'una, per via dello scopo *egoistico* dell'azione; nell'altra, per la *carenza d'azione* in generale, che si rende inevitabile già nel parlare del dovere [...]: tale dovere,

infatti, senza l'atto compiuto non ha proprio alcun significato [PhdG, 613-614].

Similis cum simili, la coscienza giudicante potrà allora pretendere di denunciare motivazioni tacite e vergognose al di sotto di ogni eventuale realizzazione di cui sarà capace la coscienza agente: esse saranno di volta in volta avidità di gloria, ambizione, desiderio di felicità, immediato o magari sublimato nella speranza e nelle aspettative per il futuro. Nulla, nessun successo mondano potrà sottrarsi a questo giudizio *malpensante*: tanto che, come recita un passaggio celebre,

non c'è eroe per il suo cameriere: ma non perché quegli non sia un eroe, bensì perché appunto questi è il suo cameriere [...]. Così pure per il giudicare non c'è azione in cui il giudizio non possa opporre il lato della singolarità individuale al lato universale dell'agire, e non possa fare, rispetto a chi agisce, il cameriere della moralità [PhdG, 616].

Di qui l'inevitabile conclusione: anche nel caso del giudizio espresso dall'anima bella, il linguaggio della nobiltà si trasforma in quello della coscienza *meschina* – ovvero, si potrebbe dire, in quella falsità della coscienza che vorrebbe non scorgere all'interno del proprio stesso punto di vista «una *diversa maniera* di essere malvagi», o addirittura vorrebbe spacciarla

per la *giusta e retta coscienza* dell'azione; in questa sua ineffettività e nella sua vanità di sapere bene e in modo saccente [*gut und besserwissen*], essa pone se stessa al di sopra degli atti che ha denigrato, e pretende che le sue chiacchiere indolenti vengano prese per una *realtà effettiva* eccellente [PhdG, 617].

7. Scoprirsi uguali all'altro

Vale la pena intraprendere, a questo punto, una breve

digressione rispetto al *continuum* dell'argomentare hegeliano. A rigore, si tratta di una digressione solo apparente, poiché si propone di sviluppare in breve quanto accennato in apertura del precedente paragrafo, a proposito della ricchezza di implicazioni presenti nell'esteriorizzarsi del *Gewissen* nel linguaggio. L'universalità implicita nell'adozione del *medium* linguistico non è che l'altro versante – come ha a più riprese sottolineato Karl-Otto Apel [1973; 1986b; 1988], sulla scorta di Aristotele [cfr. *Metaph.* IV, 1006a ss.] – di quell'intuizione fondamentale del principio di identità che è (o quantomeno vorrebbe essere) condivisa da tutti i soggetti parlanti, e dunque rende possibile fondare un'etica che tenga conto, come ideale supremo, della pari dignità di tutti coloro che appartengono a una *comunità ideale della comunicazione*. Ora, sono stati molti gli interlocutori di Apel – a partire da Jürgen Habermas [1983] – che hanno sollevato dubbi di varia natura sulle implicazioni del suo approccio “trascendentale” alla dimensione etica del discorso. Ma non si tratta qui, soltanto, di apportare per così dire qualche correttivo hegeliano al formalismo etico del kantiano Apel. Ne va, piuttosto, di una più radicale domanda circa le conseguenze della *purezza* presupposta dal criterio che affratella i membri della «comunità ideale» apelianiana, così simile per certi versi alla dimensione, tutta d'un pezzo, dell'anima bella, quando questa finisce per contrapporsi alla coscienza che invece accetta di passare all'azione e scende a patti con il particolare^[11].

Apel potrebbe certamente condividere con la prospettiva della *Fenomenologia dello spirito* almeno un punto: il principio di universalizzazione è, in certo modo, inaggrabile; ovvero (come si legge in un altro passaggio del

testo hegeliano, dedicato alla cultura dei lumi) il suo «contagio» non lascia scampo. Ed è per questo che, prima o poi, la stessa individualità che agisce, e che (non va dimenticato) in quanto animo coscienziioso muove dall'identità fra il *proprio conoscere* e il *proprio volere*, non può non rendersi conto del trucco, e riconosce una sostanziale identità anche fra sé e la coscienza che giudica. Si tratta anzitutto di un riconoscimento del principio comune a entrambe, appunto l'identità logica. Ciò fa sì che la coscienza che ha agito male scelga l'unico modo a sua disposizione per ristabilire quell'equilibrio reso ormai inevitabile, ai suoi occhi, dalla scoperta della somiglianza con l'altro: la *confessione*, ossia innanzitutto l'ammissione della propria colpa. In questo modo, non basta portare al linguaggio la colpevolezza, ma bisogna anche confidare nella condizione imprescindibile per il superamento dello squilibrio: appunto la scoperta di un'originaria solidarietà nella colpa – non a scopo strategico e autoassolutorio (cosa che vanificherebbe la verità e l'autenticità della confessione), ma quale premessa autentica d'un progresso comune, nel segno del riconoscimento reciproco:

l'agente le si *confessa*, intuendo questa uguaglianza ed *enunciandola*, e aspetta che a propria volta quell'altra coscienza, così come nei fatti ha posto la sua uguaglianza con lui, replichi anche *a parole*, enunciando così di essergli uguale; attende insomma che si faccia avanti un riconoscimento reale [PhdG, 617].

La confessione è qui concepita da Hegel in termini sostanzialmente alternativi a quelli del cattolicesimo. La remissione delle colpe, cioè, non è resa possibile tramite l'istituzione, per cui l'autorevolezza deriva al ministro dall'appartenenza alla chiesa, alla quale spetta il monopolio indiscusso del «potere di legare e di sciogliere».

Qui piuttosto è indispensabile che la colpa venga a manifestazione nel linguaggio condiviso, perché il suo portatore se ne assuma veramente il peso e la responsabilità.

«Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi» [Giovanni 8,31-32], si legge nel Vangelo. Ma colpa e perdono non si possono generalizzare, né possono essere iscritti a forza nell'universalità di codici casuistici, e la loro prossimità, che rende possibile la riconciliazione, consiste semmai proprio nella loro comune natura di eventi concreti: «quando peccato e perdono sono descritti in termini generali, inevitabilmente trovano il loro posto in una teoria, ma con ciò vengono fraintesi nella loro natura» [Ferrario 2008, 141-145]. È per un motivo come questo che Hegel prosegue affermando che la confessione della coscienza agente

non costituisce un abbassamento, un'umiliazione o uno svilimento nel relazionarsi rispetto all'altra coscienza; infatti questo enunciare non è un'asserzione unilaterale tramite cui la coscienza agente ponga la propria *disuguaglianza* con l'altra; ma tale coscienza anzi esprime se stessa unicamente in virtù dell'intuizione dell'*uguaglianza* dell'altra con lei; nella sua confessione, la coscienza agente enuncia dal proprio lato la *loro uguaglianza*, e la enuncia perché il linguaggio è l'esistenza dello spirito inteso come Sé immediato. La coscienza agente attende dunque che l'altra dia il suo contributo a tale esistenza [PhdG, 617].

Proprio come accade, però, che il pentimento non sia reale, e che il perdono sia solo strategico e di facciata, può accadere anche che tale contributo non arrivi affatto. Per cui,

alla confessione del malvagio: “io lo sono”, non segue una replica analoga con la confessione equivalente. Quel giudicare non intendeva affatto dire così; al contrario! La coscienza giudicante respinge da sé questa comunanza, ed è quella durezza di cuore che se ne sta per sé, e rifiuta la continuità con l'altra coscienza, quella agente [PhdG, 618].

Con questo, si assiste all'ennesimo capovolgimento dialettico: il torto passa da colui che aveva agito male, e che vede respinta la propria confessione, al suo duro interlocutore, che con superbia

rifiuta di far uscire la sua interiorità nell'esistere del discorso, e al male oppone la bellezza della propria anima, mentre a quella confessione oppone il portamento rigido tipico del carattere che è sempre uguale a se stesso, e il mutismo di chi si tiene sulle sue e non si abbassa al cospetto d'un altro [ibidem].

Arroccandosi in questo modo, tuttavia, la coscienza giudicante perde del tutto la propria verità. Essa infatti ha *rinnegato lo spirito*, e ne viene abbandonata; non ha voluto riconoscere «che lo spirito, nell'assoluta certezza di se stesso, ha il dominio su ogni atto e su ogni realtà effettiva, e può sbarazzarsene o far sì che non siano mai accaduti». E come se non bastasse, essa si imbatte in una contraddizione, resa inevitabile proprio dalla natura linguistica del suo giudicare: non acconsentendo alla verità della confessione verbale, la coscienza che giudica dimentica comunque di attingere alla propria certezza non già in un'azione effettiva, «bensì nella sua interiorità», che è fatta del «discorso in cui si articola il suo giudizio. È dunque la stessa coscienza giudicante a ostacolare il ritorno dell'altro dall'atto compiuto all'esistenza spirituale del discorso e all'uguaglianza dello spirito, nonché a produrre con questa durezza la disparità che ancora sussiste» [PhdG, 619]. Così l'anima bella, contraddicendo il

principio linguistico che la rendeva certa di se stessa, ha anche finito per smarrire ogni capacità di *esteriorizzare* il proprio sapere: dunque, se mai essa riesce a divenire consapevole della propria contraddizione – che si traduce, di fatto, non altrimenti che nell'assenza di un mondo – essa è «logorata fino alla pazzia, e si consuma in una nostalgia asfittica» [ibidem].

8. Lo spirito del perdono

Come ha mostrato l'analisi della Arendt esposta in apertura di questo capitolo, il perdono nella sua gratuità dischiude possibilità di vita che nella situazione precedente non erano nemmeno individuabili. Ma attenzione: perdonare non significa dimenticare, rimuovere la colpa o sminuirne le conseguenze. Né può trasformarsi in un gesto privo di significato, o determinato soltanto da un calcolo ben ponderato dell'utile o della convenienza. In ciò consiste anzi il carattere «indeducibile» e «il-logico» del perdono inteso come «novità, in quanto non è incluso nelle premesse fattuali e sconvolge l'equilibrio tra l'azione e la punizione» [Ferrario 2008, 141].

Se la coscienza agente ammette a sua volta la propria colpevolezza, grazie al gesto che perdona le «ferite dello spirito» potranno risanarsi «senza che rimangano cicatrici; l'atto compiuto non costituisce qualcosa d'eterno e insormontabile, anzi lo spirito lo ricomprende entro di sé». La coscienza che sia disposta a concedere il perdono farà dunque bene a rinunciare alla propria critica di comodo:

la coscienza universale lascia andare questa differenza del pensiero determinato e il suo giudizio determinante per-sé-essente, così come l'altra coscienza lascia cadere quel determinare per-sé-essente che era proprio dell'azione. – La

parola della riconciliazione è lo spirito esistente che intuisce il puro sapere di se stesso, come essenza *universale*, nel proprio contrario: nel puro sapere di sé come quella *singularità* che è assolutamente entro di sé. Tale riconoscimento reciproco è lo *spirito assoluto* [PhdG, 620-621].

L'importanza di queste pagine e il ruolo strategico da esse svolto, nella struttura complessiva della *Fenomenologia dello spirito*, traspare con la massima evidenza proprio dalla conclusione della citazione precedente. Con il perdono lo spirito si fa *assoluto*^[12], ossia sciolto dai suoi legami e dunque libero: emancipato, da una parte, dal condizionamento morale dell'irreversibilità degli eventi, così come libero, dall'altra, dai vincoli della falsa coscienza. E perché questo avvenga è necessario un atto di *riconoscimento* reciproco che sia in grado di mettere da parte l'unilateralità dei punti di vista, consentendo un *di più*, quel *supplemento gratuito* che – sia detto ancora nello spirito delle parole della Arendt – permette alla storia di andare avanti.

Come nel caso del conflitto tragico fra due unilateralità opposte, si potrà dunque dire che certamente la coscienza giudicante non è colpevole nel medesimo senso per cui lo è quella agente: ma la sua ostinazione può trasformare il proprio comportamento in una colpevolezza ben più grave, rifiutandosi al gesto di perdono. Tale è il peccato contro lo spirito – questo sì, *imperdonabile*. Si legge nel Vangelo: «in verità vi dico: tutti i peccati saranno perdonati ai figli degli uomini e anche tutte le bestemmie che diranno; ma chi avrà bestemmiato contro lo Spirito Santo, non avrà perdono in eterno: sarà reo di colpa eterna» [Marco 3,28-30].

È stato osservato, a proposito di questa citazione evangelica, che chi pecca contro lo spirito si macchia di

una colpa eterna, perché commette proprio «il peccato contro il perdono o, più precisamente, contro l'azione di Dio, che determina lo spazio del perdono». In tal senso, pensare con Hegel all'avvento dell'età dello spirito significa rendere possibile un nuovo inizio, che non è riconciliazione a buon mercato ma responsabilità assoluta: «se, dunque, il perdono è atto di vera forza, esso ha anche una sua caratteristica fragilità, quella cioè di affidarsi all'accoglienza responsabile» [Ferrario 2008, 80-181]. Come ricordava Ernst Bloch [1962²; trad. it. 1975, 91], Hegel «nei confronti della Scrittura è spiritualista come un anabattista»: e non credo sia necessario insistere ancora sulla circostanza, già sottolineata in precedenza, che qui si ha a che fare appunto con una *Fenomenologia dello spirito*, e non con una “fenomenologia della lettera”.

Per tutte queste ragioni, continua Hegel, «lo spirito assoluto accede all'esistenza solamente in quel punto culminante in cui il suo puro sapere di se stesso costituisce l'antitesi e lo scambio con se medesimo. Sapendo che il suo *puro sapere* è l'essenza astratta, lo spirito è questo dovere sapiente» [PhdG, 621-622]: solo a partire da questa assolutezza potrà aver luogo la *Versöhnung* intesa come autentica possibilità di un futuro per il mondo comune. Del resto, è stato notato, in ogni politica di concreta riconciliazione è il perdono a fondare la possibilità d'un *dialogo*: «chi perdona non rifiuta di parlare, rifiuta di ritornare sui fatti secondo lo schema conflittuale» [Bouchard 2008, 96]. Ben lontano dall'essere una sorta di chiusura della storia nel suo passato, come hanno sostenuto certe letture del pensiero hegeliano, lo spirito che nella *Fenomenologia* raggiunge la propria assolutezza si presta a essere letto come quel *linguaggio* che «accoglie anche la lacerazione, senza tuttavia lasciarle l'ultima

parola» [Ferrario 2008, 149]. Ri-cordo (*Er-Innerung*) e riconciliazione (*Versöhnung*) dischiudono il futuro.

Ecco perché Hegel connette senz'altro il senso della dialettica del perdono all'insegnamento e al valore storico del cristianesimo.

Il sì della riconciliazione, in cui i due Io dismettono la loro esistenza contrapposta, è l'esistenza dell'Io che s'è esteso fino alla dualità; in tutto ciò l'Io rimane uguale a sé: nella sua esteriorizzazione perfetta e nel suo perfetto contrario ha la certezza di se stesso. È il Dio che si manifesta in mezzo a loro: in mezzo a questi Io, che si sanno come sapere puro [PhdG, 623-624].

La divinità «si manifesta in mezzo a loro» – ovvero, come si legge più avanti nelle pagine del capitolo sul sapere assoluto [VIII], la riconciliazione è resa possibile da un Dio che, accettando l'incarnazione, rinuncia alla propria unilateralità e si mette in gioco nel processo cosmico. Se il sapere assoluto, in quanto sapere, è certamente di natura concettuale, esso tuttavia non sarà possibile se non attraverso un precedente atto di *desistenza* «in favore dell'altro», che mette fuori causa l'«unilateralità del concetto» [PhdG, 751]. Riconciliazione, nella *Fenomenologia dello spirito*, è la meta finale: «nel perdono questa durezza dismette la propria consistenza e si esteriorizza» [PhdG, 747]. Con ciò può davvero concludersi il momento costituito dallo spirito₂ [VI], che ormai ha ottenuto il fondamento indispensabile per ogni ulteriore progresso nel reciproco riconoscimento delle coscienze.

In questo senso, chi si avvicini al testo della *Fenomenologia* senza il comprensibile pregiudizio dettato dalla successiva evoluzione sistematica della filosofia hegeliana non troverà forse del tutto illegittimo un diverso

tentativo di interpretazione. L'ultima parola che rende possibile la riconciliazione non è detta non perché l'«amore» di cui si parla negli scritti teologici giovanili sia stato semplicemente abolito dal concetto, ma perché si tratta di preservare proprio quella parola dalla dimensione asfittica del linguaggio formale e dalla banalità di quello edificante. Alla parola del perdono occorre una *Sprache* personale, vivificata dallo spirito, e non l'ennesimo linguaggio alienato nella letteralità.

Ecco perché è stato giustamente detto che l'espressione «logica del perdono» è equivoca, in quanto «non rende pienamente conto del carattere indeducibile (e quindi, a rigore, sottratto a ogni "logica") dell'intervento perdonante» [Ferrario 2008, 176 nota]. Ma davvero sarà così strano, per un lettore della *Fenomenologia dello spirito*, scoprire che la parola non detta, quella che rende possibile la riconciliazione e dunque anche il famigerato trionfo del concetto, potrebbe insistere su un irriducibile e concreto atto d'amore?

[1] Va peraltro ricordato che, nell'*Oresteia* di Eschilo, la stessa nascita di Dike viene descritta come risultato di un gesto che può definirsi in qualche modo di «perdono», in quanto permette il passaggio dalla vendetta alla giustizia civile: le Erinni possono trasformarsi in Eumenidi.

[2] Cfr. Matteo 18,35; Marco 11,25; ovvero ancora Matteo 6,14-15.

[3] Cfr. Luca 5,21-24; Matteo 9,4-6; Marco 12,7-10.

[4] Cfr. Eth. Nic. V,8 [1135b12-26]. In proposito si veda Belfiore [1992; trad it. 2003, 219-223].

[5] La traduzione di Claudio Moreschini (p. 585) rende il termine *hamartía* con «far male»: soluzione che tuttavia, almeno fuori dal suo contesto, mi pare non del tutto esente da possibili equivoci.

[6] Per un inquadramento della questione faccio riferimento a Nussbaum [1986; trad. it. 1996, 679-707]; Belfiore [1992]; Oksenberg Rorty (a cura di) [1992]; Halliwell [2002, 161 ss.]; Donini [2008, xxx-lxxi].

[7] È stata per esempio di recente riproposta un'interpretazione degli stessi passi evangelici orientata piuttosto a sottolineare, nella dimensione cristiana del perdono, un invito a scardinare i limiti costitutivi della giustizia retributiva: cfr. Ferrario [2008, 176-178].

[8] Sia consentito ricordare: Hegel avrebbe notoriamente chiamato *Zauberkraft*, nella Prefazione della *Fenomenologia dello spirito*, quella «forza magica che volge il negativo nell'essere» [PhdG, xxxix].

[9] Cfr. *supra*, cap. V.

[10] Credo che sia soprattutto questa la ragione per cui, in italiano, è opportuno rendere il termine fenomenologico *Entäußerung* per lo più con «esteriorizzazione», ossia con una parola in grado di restituire con una certa efficacia la corrispondenza e contrapposizione fra *Entäußerung* ed *Erinnerung* («interiorizzazione», ma anche «ri-cordo»). Cfr. le mie note in proposito in Garelli [2008, XLVII].

[11] Credo siano queste, almeno in parte, le ragioni per cui Apel ha fra l'altro avvertito in seguito [1992] il bisogno di sviluppare la propria etica della comunicazione in direzione di un secondo livello, orientato all'etica della responsabilità.

[12] Cfr. Kaan [1966, 191-193], che individua nel capitolo sul perdono un momento centrale della trattazione fenomenologica hegeliana, nella duplice prospettiva a) del passaggio dalla dialettica della coscienza rappresentativa a quella del concetto; b) del superamento dell'individualismo nell'«età dello spirito». Per il ruolo centrale del tema in questione nel pensiero hegeliano, tra *Fenomenologia* e filosofia del diritto, cfr. Brinkmann [2003, 243, 249, 252], che sottolinea il luogo strategico del perdono nel testo del 1807, la funzione «catalizzatrice» in esso svolta dall'azione e comunque la centralità della dimensione coscienziale, che accompagnando tanto l'azione quanto il giudizio prepara il ristabilirsi della comunità. Sul tema del linguaggio fra perdono e riconciliazione, anche per un inquadramento storico delle pagine hegeliane qui in questione, cfr. pure, in altra prospettiva, Valenza 2007.

«Bei frutti staccati dall'albero». Tramonto del classico e destino della rappresentazione

La divinità pur essendo la «verità» si disperde in immagini e in forme diverse dal pensiero puro. Il capitolo sulla religione rappresenta una particolare fenomenologia della fenomenologia: in questo caso, secondo la filosofia hegeliana, lo spirito conosce lo spirito.

1. Estetica filosofica e Fenomenologia dello spirito

Nell'accingersi a trattare gli argomenti dell'ultimo capitolo di questo libro, sembra opportuno procedere anzitutto a una breve riconsiderazione generale. Anche (ma non solo) per quanto si è detto, credo, sarebbe difficile negare la crucialità di un testo come la *Fenomenologia dello spirito* per il destino dell'estetica moderna, a partire proprio dalla prima figura in cui si sviluppa il cammino della coscienza, e nella quale Hegel prende le distanze dalla filosofia dell'empirismo classico. Dalla sensibilità pura (la cui «certezza» è solo *presunta* [I]) non può secondo Hegel venire alcun fondamento inconcusso al sapere. Con l'*aísthesis*, infatti, a manifestarsi nella coscienza è piuttosto

una condizione instabile che mette in moto la contraddizione dialettica. È noto il cuore dell'argomento hegeliano: la coscienza ritiene di essere certa di ciò che si dà sensibilmente «qui» e «adesso». Ma proprio il «qui» e l'«adesso», apparentemente dotati della massima concretezza, fanno mostra di continui mutamenti. Ecco perché la sensibilità si rivela, secondo Hegel, l'elemento più incerto e provvisorio della conoscenza: essa infatti non è in grado di garantire alcuna «verità» [cfr. *PhdG*, 22-37]^[1]. Analogamente, nella figura successiva della percezione [II] la coscienza avrebbe la pretesa di distinguere finalmente l'«oggetto» dalle sue *Eigenschaften* o proprietà qualitative; ma qui essa finisce per imbattersi in difficoltà nuove. Infatti, dice Hegel, o l'unità delle qualità ha per fondamento l'oggetto – e questo tuttavia trascende quelle stesse proprietà, che sorgono solo in relazione al nostro sentire; ovvero tali proprietà risolvono compiutamente l'oggetto, il quale in tal modo però si dissolve [*PhdG*, 38-59]. Queste due figure costituiscono l'inizio di un cammino in cui la datità immediata si palesa come irriducibile al logos, e in cui il movimento presto rivelerà il proprio indissolubile intreccio con il linguaggio. È qui che per Hegel pulsa la vita stessa dello spirito: proprio nella dialettica fra stabilità del nome e fluidità del verbo la *Sprache* finirà quindi per rivelarsi, come preannunciato già nel capitolo sulla certezza sensibile, l'elemento «più veritiero» [*PhdG*, 26].

Ma «estetica» si dice in molti modi, e sappiamo anche che la *Fenomenologia*, per esempio, dà corpo alle proprie figure attraverso una grande quantità di riferimenti, più o meno espliciti, alla storia della letteratura: Cervantes e il suo *Quijote* sono la principale fonte d'ispirazione per il cavaliere della virtù [V.b.c]; da Eschilo, Sofocle e Shakespeare sono attinti gli esempi del tragico antico e

moderno [VI.a; VII.b.c]; Diderot entra in scena direttamente con *Il nipote di Rameau* [VI.b.i]; dietro alla figura dell'anima bella si nascondono Jacobi, Goethe e Schiller [VI.c.c] – per limitarsi soltanto ad alcuni fra i modelli più celebri. Sappiamo anche che, soprattutto nel capitolo sulla religione [VII], Hegel è poi generoso di esempi tratti dalla grande storia dell'arte antica (la sfinge, la piramide, il tempio greco, la statuaria). Arte e religione del resto, in stretta unità, sono per lui manifestazioni concrete della consapevolezza che la cultura umana ha avuto di sé e del proprio mondo nel corso della storia. Non si tratta ancora di quel «sapere» in-sé e per-sé che sarà la filosofia nella sua forma scientifica [VIII]; ma le singole religioni esprimono comunque la coscienza collettiva di un'epoca. Nel cammino fenomenologico infatti uno dei momenti essenziali per la definizione della *Bildung* è notoriamente il lavoro (*Arbeit*), attraverso cui la coscienza prende travagliato congedo dai singoli aspetti della sua adesione all'esistere (*Daseyn*) naturale, e lo trasforma faticosamente: si pensi alla figura del signore e del servo [IV.a], ovvero al mondo della cultura propriamente detto [VI.b], e al ruolo in esso svolto dal linguaggio. L'ordine con cui la *Fenomenologia* presenta quei momenti – ordine che spesso ha suscitato nei lettori perplessità anzitutto di tipo storico – va dunque inteso non come una cronologia, ma come un'esposizione filosofica, ovvero scientifico-concettuale, volta a presentare i singoli momenti non nel loro succedersi, ma nella loro connessione dialetticamente più significativa. Ciò vale anche per il capitolo dedicato alla religione, della quale – come ha scritto Alexandre Kojève [1947; trad. it. 1996, 298] – Hegel «idealizza» le tappe, descrivendo «una religione data non qual è stata di fatto, ma quale avrebbe dovuto essere se avesse compreso perfettamente se stessa, se

avesse realizzato nel modo migliore la sua *missione storica*». Di qui la necessità di collegare ogni sviluppo della rappresentazione del sacro al mondo che le corrisponde: «non si potrà scrivere (e comprendere) il capitolo VII se non dopo aver scritto (e compreso) il capitolo VI» [*ibidem*].

2. Rappresentare III. Comunità e intersoggettività

Nel capitolo conclusivo del presente studio si concentrerà l'attenzione sulla funzione propriamente artistica del linguaggio, innanzitutto allo scopo di ribadire la centralità della dimensione *intersoggettiva* delle figure trattate da Hegel già a partire dal capitolo dedicato allo spirito₂ (come si è già in parte visto discutendo del tema del reciproco riconoscimento fra le coscienze che ha luogo nel perdono). Ma anche nel capitolo seguente, quello sulla religione, le *Gestalten* sembrano finalizzate in modo esplicito alla comunicazione intersoggettiva e all'integrazione dello spirito₁ nella comunità^[2].

Nel futuro sistema, la gerarchia fra i tre momenti dello spirito assoluto, arte/religione/filosofia, corrisponderà di fatto alle tre forme in cui la gnoseologia scolastica tedesca articolava tradizionalmente il processo conoscitivo: a) *intuizione* sensibile di una realtà esterna; b) sua *rappresentazione* in immagini generali; infine c) *concettualizzazione* in termini astratti e universali: un ordine che si trova riprodotto anche nella successione delle facoltà kantiane intuizione/immaginazione/intelletto, e che – come si è visto – sembra qui rispondere a un criterio di progressiva derealizzazione del dato (quella meravigliosa ambiguità per cui il *Sinn*-senso può disincarnarsi e divenire *Sinn*-significato). In generale, tale

andamento in Hegel trova poi corrispondenza sistematica anche nella tripartizione fra «in-sé», «per-sé» e «in-sé-e-per-sé».

Così, appunto, nel sistema. Ma nella *Fenomenologia*, invece, la posizione riservata alla religione è un po' diversa, ed è più strettamente unita a quella dell'arte. La religione costituisce infatti l'autocoscienza dello spirito₁ in generale considerata nella forma dell'in-sé – il che significa che qui è lo spirito a sapere lo spirito. In precedenza si è già avuto occasione di ricordare come coscienza dello spirito₁ [I-VI] e autocoscienza dello spirito₁ (appunto la figurazione della religione [VII]) descrivano due movimenti che tendono a una riconciliazione ancora incompiuta: se l'uno, il primo, non può che riguardare l'essere-per-sé, cioè la coscienza in grado di pensare il proprio contrario, l'altro è quello dell'essere-in-sé. Si tratta di una convergenza necessaria: il *Begriff*, cioè il «concetto-concreto» (come traduce Kojève), può infatti fare la sua comparsa solamente nel capitolo dedicato al sapere assoluto, dal momento che la concretezza gli deriva dal cammino precedente attraverso le varie forme storiche assunte dalla religione: «il *Begriff* del capitolo VIII è il *reiner Begriff* del capitolo VI più la *Gestalt* del capitolo VII». Ecco perché Kojève [1947; trad. it. 1996, 286-287] continua affermando che lo Hegel della fine del capitolo sullo spirito₂ è l'«ultimo dei Filosofi, che si oppone ancora alla Religione, e pertanto esige necessariamente un complemento teo-logico». Quasi a dire: con la sezione dedicata allo spirito₂ si conclude la funzione teoretica, più ancora che storica, dell'illuminismo e della sua dialettica; per cui «Hegel è non soltanto l'ultimo rappresentante della Filosofia che si oppone alla Religione, ma anche il primo pensatore (Saggio) che sostituisce la Religione con la Scienza invece di opporsi a essa»[3]. Lo spirito₁ dunque può divenire

consapevole di sé in due modi: nella forma della rappresentazione, oppure in quella del concetto. Nel primo caso, ci si trova nell'ambito proprio della religione; nel secondo, in quello del sapere assoluto, il quale consiste nella superiore coscienza, da parte dello spirito¹ stesso, della propria identità e unione con la realtà effettiva dispiegata: la *Wirklichkeit* che fino a quel momento gli appariva come qualcosa di distinto da sé.

L'inseparabilità fra arte e religione, nella prospettiva della *Fenomenologia*, si manifesta già quando ci si interroghi di nuovo, ma in questo nuovo contesto, sul significato della nozione di *Vorstellung*, alla quale Hegel attribuisce qui una posizione intermedia fra la realtà concreta (singolare) e il pensiero (universale). Da una parte la «rappresentazione», in quanto dotata d'un contenuto determinato, partecipa della singolarità del reale; dall'altra essa contiene comunque un certo grado di universalità, pur non essendo ancora il concetto. Si potrebbe di passaggio osservare che Hegel, consapevolmente o meno, fa in qualche misura suo l'argomento aristotelico circa la differenza fra il compito del poeta, che dice l'universale – anche se diversamente dal filosofo – e quello dello storico, il cui discorso è consegnato ai particolari [cfr. Poet. 9, 1451b].

Ora, s'è detto che la religione attesta la coscienza che un determinato popolo ha del divino nel proprio mondo e nella propria storia. Ma che cosa significa, in concreto, manifestare consapevolezza del divino nella forma della rappresentazione? Significa intanto, semplicemente, che dapprima il divino si dà in figure e in immagini – dunque con un certo grado di apparente *immediatezza*^[4]. Infatti pensare nella forma della rappresentazione significa pensare non concettualmente, bensì per configurazioni

concrete. Ecco perché la divinità rappresentata nel circolo figurativo della religione per un verso è la «verità» (cioè, in termini hegeliani, rappresenta l'unità fra spirito e mondo), eppure per altro verso continua a disperdersi in immagini e in forme individuate, che sono differenti dal pensiero puro. La conseguenza di tutto ciò è che quella «verità» dello spirito₁ che si dà in forma rappresentativa «appare alla comunità religiosa come un contenuto *estraneo*» [Hyppolite 1946; trad. it. 1972, 657].

Precisare il ruolo specifico svolto dalla *Vorstellung* nel capitolo VII della *Fenomenologia* è importante però anche per un'altra ragione. Hegel stesso, in apertura, ricorda come la tematica religiosa in vario modo e a vario titolo si fosse già presentata più volte anche nelle pagine precedenti: per esempio l'intelletto aveva scoperto l'esistenza di un mondo sovrasensibile, l'autocoscienza si era imbattuta nella figura della «coscienza infelice», lo spirito₂ aveva contrapposto la legalità del mondo infero a quella del mondo superno, e – sempre nello spirito₂ – la fede del mondo della cultura era entrata in conflitto con l'illuminismo; e così via. Tuttavia, proprio per quanto si è detto finora, tutte quelle figure consideravano la religiosità dal punto di vista della coscienza *dello spirito*, e non ancora della sua autocoscienza.

Nelle figurazioni datesi finora, che nel complesso si distinguono in coscienza, autocoscienza, ragione e spirito, è certamente apparsa anche la *religione*, come coscienza dell'essenza assoluta in generale; ma unicamente *dal punto di vista della coscienza* che è consapevole dell'essenza assoluta stessa. In quelle forme, però, non si è manifestata l'essenza assoluta *in se stessa e per se stessa*, l'autocoscienza dello spirito [PhdG, 625].

La religione invece presenta *in-sé* una storia che, come

tale, esige ancora di essere considerata nel suo divenire fenomenologico. Insistendo sulla matrice kantiana di questo «in-sé», Jean Hyppolite ha così potuto parlare del capitolo VII della *Fenomenologia* addirittura nei termini di una *noumenologia*, in quanto esso descrive la vicenda dell'in-sé contrapposto al *per-sé*; e ha potuto condividere la sintetica definizione di Richard Kroner secondo cui «la religione è l'autocoscienza dello spirito assoluto così come questa viene rappresentata dallo spirito finito»^[5]. In altre parole, qui Hegel non è più alla prese con la descrizione d'una coscienza intenta a conoscere un mondo; piuttosto, ora è il divino ad automanifestarsi: lo spirito conosce lo spirito. Per questo, sempre secondo Hyppolite, sarà legittimo parlare, a proposito del capitolo sulla religione, di una sorta di «fenomenologia particolare all'interno della fenomenologia», composta di momenti paralleli a quelli precedentemente descritti dalla vicenda della coscienza. Così, scrive Hegel che in questo ambito

la serie delle diverse religioni che ne risulterà non fa che presentare, di nuovo, i diversi lati d'una singola religione, o meglio di ogni singola religione; e le rappresentazioni che sembrano caratterizzare una religione effettiva rispetto a un'altra si presentano peraltro anche in ciascuna di esse [PhdG, 638].

Questo conferma che ogni religione particolare ha una certa determinatezza, la quale traduce, nei termini della coscienza che le è propria, quello spirito del mondo che in tale religione ha la propria autocoscienza [Hyppolite 1946; trad. it. 1972, 663]. Il capitolo sulla religione verrà così ad articolarsi in momenti che, preso come di consueto congedo dall'iniziale sostanzialità immediata, si orientano in un crescendo verso una progressiva autocoscienza: movimento che corrisponde anche a quello, più generale,

dalla sostanza al soggetto. Hegel presenta questa articolazione nei termini seguenti:

la prima realtà effettiva dello spirito consapevole di sé è il concetto della religione stessa, ossia della religione intesa come *immediata* e dunque *naturale*: in essa lo spirito si sa come proprio oggetto in una figura naturale, ossia immediata. La *seconda* realtà effettiva è invece necessariamente quella in cui lo spirito si sa nella figura della *naturalità levata*, ossia del *Sé*. Tale realtà effettiva costituisce dunque la *religione artistica*, poiché la figura si eleva alla forma del *Sé* per via della *produzione* della coscienza, che permette a quest'ultima di intuire il proprio fare – ossia il *Sé* – nel proprio oggetto. La *terza* realtà effettiva, infine, leva l'unilateralità delle prime due; il *Sé* è qualcosa d'*immediato* tanto quanto l'*immediatezza* è *Sé*. Se nella prima realtà effettiva lo spirito è in generale nella forma della coscienza, e nella seconda in quella dell'autocoscienza, nella terza è nella forma dell'unità di entrambe: lo spirito ha qui la figura dell'*essere-in-sé* e *per-sé*; e in quanto è rappresentato per com'è in sé e per sé, ciò costituisce la *religione rivelata*. Sebbene però lo spirito in essa giunga alla propria *figura vera*, la *figura* stessa e la *rappresentazione* costituiscono ancora il lato non superato, da cui lo spirito deve trapassare nel *concetto*, per dissolversi interamente la forma dell'oggettività: nel *concetto*, che racchiude entro di sé anche questo suo contrario [PhdG, 635-636].

3. Dalla natura all'artificio: religione e «lavoro»

Si è detto: la *religione naturale* [VII.a] svolge una funzione corrispondente a quella che nella prima parte del testo spetta alla coscienza, in particolare nella figura della certezza sensibile [I]. Ad accomunarle è il riferimento all'immediatezza: nella religione naturale il divino appare come concretamente presente negli esseri della natura, ovvero ancora in una forma alquanto indeterminata. La religione dell'«*essenza luminosa dell'oriente*» [VII.a.a], che

Hegel nella *Fenomenologia* tratta in termini piuttosto astratti e sulla quale non ci si potrà soffermare in questa sede, trova un possibile riscontro storico nello zoroastrismo persiano. Il divino quindi si manifesta in singolarità concrete e molteplici nella religione delle *piante* e degli *animali* [VII.a.b], che sarebbe il grado della «percezione spirituale» (corrispondente nella coscienza alla percezione vera e propria [II]). Hegel si riferisce qui all'animismo e a certe forme di politeismo (quali per esempio si ritrovano nelle religioni indiane primitive). In terzo luogo – ed è su questo punto che è invece opportuno soffermarsi un po' più a lungo – vengono prese in esame quelle entità, si potrebbe dire *totemiche*, che l'uomo finalmente *produce* mescolando le forme rinvenute nella natura (ancora le piante e gli animali, appunto) con la figura umana: è la religione che Hegel riferisce al *Werkmeister*, cioè all'«artefice» [VII.a.c]. Il passaggio alla produzione di idoli, ossia alla *téchne* e all'artificio, è qui decisivo.

Lo spirito dunque appare qui come l'*artefice*, e il suo fare, per mezzo del quale esso produce se stesso come oggetto, senza però aver ancora colto il pensiero di sé, è un lavorare di tipo istintivo, al modo in cui le api costruiscono le loro celle. | La prima forma, in quanto forma immediata, è quella astratta dell'intelletto, e l'opera non è ancora riempita in se stessa dallo spirito. Le strutture cristalloidi delle piramidi e gli obelischi, le combinazioni semplici di linee rette con superfici piane e proporzioni uguali fra le parti, nelle quali è eliminata l'incommensurabilità della curva, sono i lavori di questo artefice della forma rigorosa [PhdG, 645].

Qui si assiste cioè all'entrata in scena di quella che ancora Kojève [1947; trad. it. 1996, 300] ha chiamato «religione del lavoro»: piramide e obelisco evidentemente non esistono in natura, e la linea retta che in essi si

manifesta è emblema del progressivo affermarsi di una travagliata razionalità. Ma proprio questa astrattezza (parallela, di nuovo, a quella presentata da Hegel in precedenza nel capitolo su forza e intelletto [III]), ossia questa mancata compenetrazione di forma e contenuto, costituisce per così dire il limite storico di siffatte realizzazioni:

in virtù della sua astratta intelligibilità, tale forma non è in se stessa il proprio significato, non è il Sé spirituale. Qui le opere si limitano dunque a ricevere lo spirito: o lo accolgono entro di sé, come uno spirito estraneo dipartito, che ha abbandonato la propria compenetrazione vivente con la realtà effettiva e che, una volta morto, si raccoglie in queste strutture simili ai cristalli, mancanti di vita; oppure si riferiscono esteriormente allo spirito in quanto esso stesso è esteriore e non c'è, ossia non esiste come spirito: vi si riferiscono come alla luce che sorge, che proietta su di esse il suo significato [PhdG, 645].

A tale proposito, è interessante riportare anche le considerazioni che, qualche pagina più avanti, Hegel riferirà al destino spettante alla figurazione animale in questo nuovo contesto: qui essa «diviene nel contempo una figura levata, e diviene il geroglifico d'un altro significato, d'un pensiero. Perciò la figura animale non viene più adoperata da sola e integralmente dal lavoratore, bensì è mescolata con la figura del pensiero, con la figura umana» [PhdG, 647-648]. Il riferimento al geroglifico fa naturalmente pensare in primo luogo ancora all'antico Egitto^[6], e la mescolanza della figura umana con quella animale sembra rimandare alla sfinge, sul cui valore simbolico, come si è visto, lo Hegel berlinese si sarebbe soffermato particolarmente nelle sue lezioni di estetica. In generale comunque, essendo caratterizzato da tratti spiccatamente naturalistici, il divino a questo livello non

presenta ancora la forma adeguata e libera con cui si manifesterà in seguito. L'accento alla *libertà* non è a questo punto casuale, perché tali culti corrispondono nella prospettiva hegeliana a forme sociali e politiche improntate alla tirannide: il mondo orientale (espressione invero un po' vaga), già patria della religione dell'essenza luminosa, ospita anche le religioni della *sublimità*, con il loro carattere di grandezza assoluta e di squilibrio simbolico che Hegel vorrà *aufgehoben* dal predominio di una razionalità classica. Esse rispecchierebbero in modo peculiare il dispotismo dei grandi imperi: per parafrasare liberamente – ma non del tutto senza riscontri testuali [cfr. per esempio *PhdG*, 538] – lo *Spirito delle leggi* di Montesquieu, la religione del sublime è per Hegel anche la religione del timore.

Se la religione delle piante e degli animali era propria di una situazione di permanente conflitto, in cui ciascuna tribù combatte e dilania le altre in nome della propria divinità, la religione dell'artefice ha introdotto una novità decisiva:

l'essere-per-sé levato è la forma dell'oggetto che è prodotta dal Sé; o meglio, tale forma è il Sé prodotto che conduce se stesso all'estenuazione: vale a dire, che diviene cosa-oggetto. Perciò, colui che lavora mantiene la supremazia sugli spiriti animali la cui attività si limita al dilaniare, e il suo fare non è soltanto negativo, bensì anche pacificato e positivo [PhdG, 644].

Il *Werkmeister* ha saputo prendere il sopravvento con il suo *fare positivo* sull'attività solo negativa (appunto un «dilaniare») degli spiriti animaleschi, e in tal modo ha reso possibile la sintesi fra esteriorità e interiorità, che è premessa del divenire spirituale.

Ma come è potuta avvenire questa sintesi? Le piramidi, monumenti esemplari di un Egitto che Hegel verisimilmente conosce soprattutto grazie al secondo libro delle Storie di Erodoto, possono pervenire a un certo grado di spiritualità solamente se questo si aggiunge loro per così dire da fuori: esse contengono infatti i resti di uno spirito defunto, che costituisce il contenuto e la legalità sacra di quelle «strutture cristalloidi [Krystalle]». Il movimento tuttavia qui è ancora a senso unico, dall'esterno verso l'interno, giacché vi manca un flusso di significato che porti a espressione esterna l'intimo valore di quelle realizzazioni monumentali:

Ma all'opera mancano ancora la figura e l'esistenza determinata in cui il Sé esiste in quanto Sé; a mancarle è ancora questo: l'intrinseca capacità di enunciare il proprio racchiudere un significato interiore; le manca il linguaggio, l'elemento in cui è presente il senso stesso che la riempie. Ecco perché l'opera, se anche s'è purificata del tutto dall'animalità e reca in sé unicamente la figura dell'autocoscienza, costituisce la figura ancora priva di voce, che ha bisogno del raggio del sole che sorge per avere una tonalità; questa, generata dalla luce, è tuttavia solamente suono e non linguaggio, sta a indicare soltanto un Sé esteriore, non il Sé interiore [PhdG, 648].

Con l'ultimo esempio, Hegel allude ai due colossi di arenaria che presso Tebe, dinanzi al tempio di Amenofi III, raffiguravano Memnone, che il mito voleva figlio di Titone e dell'Aurora. Una di queste statue, danneggiata da un terremoto, secondo la leggenda avrebbe incominciato a emettere un suono dalle proprie fessure, ogni giorno al sorgere del sole. Ma appunto, dice Hegel, si tratta di un suono inarticolato, non ancora di un *linguaggio*. Poco più avanti, all'esempio dei Memnoni il testo ne oppone un secondo: «A questo Sé esteriore della figura si contrappone

l'altra figura, che dà segno d'avere in sé un *interno* [...] e dapprima questo interno è ancora la tenebra semplice, l'immoto, la pietra nera e informe», cioè secondo ogni probabilità l'*omphalós* di Delphi [ibidem; cfr. Wohlfart 1981, 109]. Ma vale la pena soffermarsi soprattutto sul significato della contrapposizione: se nel primo caso il linguaggio era troppo esteriore, in questo secondo il senso rimane racchiuso nell'interno, infinitamente profondo e inattingibile:

l'anima della statua di forma umana non proviene ancora dall'interno, non è ancora il linguaggio, cioè non è l'esistenza dotata in sé di un'interiorità; mentre l'interno dell'esistenza multiforme è ancora l'elemento privo di voce che non si differenzia entro se stesso, e che è ancora separato dal suo esterno, a cui appartengono tutte le differenze. – L'artefice unifica pertanto i due momenti, mescolando la figura naturale e la figura autocosciente, e queste essenze ambigue ed enigmatiche a se stesse – l'elemento cosciente che lotta con quello privo di coscienza, e che abbina l'interno semplice all'esterno dalle molte figure, l'oscurità del pensiero alla chiarezza dell'estrinsecazione – erompono nel linguaggio d'una saggezza profonda e difficile da intendersi [PhdG, 649].

Perché a questa saggezza sia consentito emergere e sia dato farsi capire, sarà necessaria l'ulteriore trasformazione dell'artigiano in *artista*, ossia in individuo capace di un produrre consapevole e non più semplicemente istintivo, che Hegel in apertura aveva paragonato all'operare delle api intente alla fabbricazione delle loro celle.

4. La «bella eticità» dissolta

Nel paragrafo dedicato a «Lo spirito vero, l'eticità» [VI.a.a], la *Fenomenologia* aveva descritto l'universo della *pólis* in termini di assoluta mancanza di conflittualità fra il singolo

e il suo mondo: nella città greca fra in-sé e per-sé non vi è ancora scissione alcuna. Hegel condivide con il proprio tempo l'idealizzazione della grecità, e più in generale del mondo classico: si pensi all'interesse per l'antico, e alla sua stessa importanza per una definizione protodialettica del moderno, che si diffonde nella cultura di lingua tedesca a partire da personaggi come Winckelmann, Herder, Friedrich Schlegel, Schiller e Hölderlin – quest'ultimo, insieme a Schelling, compagno di studi di Hegel allo Stift di Tübingen [cfr. Szondi 1991a; trad. it. 2001, 165 ss.]. Nei testi della *Realphilosophie* del 1805-1806 si legge un passo che ha, in questo senso, valore esemplare:

nell'età antica la *bella vita pubblica* era l'ethos di tutti – bellezza, unità immediata dell'universale e del singolo, un'opera d'arte in cui nessuna parte si separa dal tutto, ma [è] invece questa geniale unità del Sé che si sa e della sua presentazione. Ma il sapere assolutamente se stessa della singolarità, questo assoluto essere-[concentrato]-entro di sé non era presente [GW VIII, 263; FSJ, 150-151].

È interessante notare come nel capitolo sullo spirito₂ [VI], e dunque in piena «esperienza della coscienza» descritta dal punto di vista del per-sé, Hegel non faccia apparentemente alcun riferimento alla *natura* (cosa che invece può permettersi di fare, anche se in via alquanto mediata, quando comincia a ricostruire il cammino in-sé della coscienza dello spirito₁, richiamando appunto la *religione naturale*). Del resto, parlando di grecità la *Fenomenologia* evoca non un'origine, ma una civiltà organicamente compiuta. Siamo in presenza dunque di un'ulteriore conferma del fatto che l'ordine logico sotteso all'argomentazione hegeliana non coincide affatto con un'improbabile cronologia: il mondo greco è *origine*, ossia è lì che bisogna ricercare l'inizio dello spirito₂, perché

dialetticamente esso si dà nella forma dell'in-sé, e tutto ciò è funzionale appunto alla ricostruzione fenomenologica. Almeno da questo punto di vista, dunque, non mi parrebbe corretto parlare di una vera e propria modificazione della prospettiva hegeliana, nei futuri scritti a carattere sistematico: anche se certamente le riflessioni dei contemporanei (primo fra tutti Creuzer, ma non bisogna sottovalutare a questo proposito il lavoro dello stesso Hölderlin) avrebbero spinto più tardi il filosofo ad approfondire all'indietro la propria dialettica, ricercando per così dire un'"origine dell'origine" nell'oriente, come accade nelle *Lezioni di estetica*^[7].

La *religione artistica* [VII.b] corrisponderà all'autocoscienza, perché, come si vedrà meglio più avanti, essa offre la rappresentazione dell'essenza divina in un'opera umana. Ciò mette capo tuttavia, questa volta, a una rappresentazione adeguata, in cui si può scorgere una perfetta compenetrazione fra forma esteriore e significato intimo:

se domandiamo quale sia lo spirito *effettivo* che nella religione artistica è consapevole della propria essenza assoluta, ne risulta che si tratta dello spirito *etico*, ossia dello spirito *vero*. Questo spirito non è solamente la sostanza universale di tutti i singoli; poiché anzi tale sostanza per la coscienza effettiva ha la figura della coscienza, ciò significa allora che i singoli sanno tale sostanza, nella sua individualizzazione, come l'essenza e l'opera loro proprie [*PhdG*, 651].

Nella religione artistica, rispetto alla religione naturale, il divino ha dunque perduto il carattere per così dire sostanzialistico e immediato d'un elemento naturale (come, si ricorderà, la luce); è ormai opera umana, cioè risultato di una *téchne* con cui l'uomo in un certo senso si

propone come prosecutore della spontanea produttività della natura, e grazie alla quale nel contempo prende le distanze dalla natura brutta e incomincia a servirsene per i propri scopi (è quello che si potrebbe definire, con qualche approssimazione, nascita della “cultura materiale”). Ma la novità sul piano della rappresentazione è ora costituita dalla comparsa della *forma umana*: ossia il passaggio – all’interno della trattazione di quell’in-sé che è la religione [VII], si badi bene – ancora una volta dall’in-sé al per-sé. Questa maturazione, dal punto di vista della stessa rappresentazione artistica, ne costituisce la massima verità possibile: un momento di assoluto equilibrio, e tuttavia altrettanto assolutamente effimero, destinato ben presto a dileguare, proprio come doveva dileguare la «bella eticità» della *pólis* e del suo cittadino. Scrive Hegel:

lo spirito etico è invece il popolo libero, nel quale l’ethos, il costume, costituisce la sostanza di tutti; mentre tutti, e ciascuno nella sua singolarità, fanno la realtà effettiva e l’esistenza di tale sostanza come la volontà e l’atto loro propri. La religione dello spirito etico consiste, però, nell’elevazione di esso al di sopra della sua realtà effettiva: è il ritorno *dalla sua verità* nel puro *sapere di se stesso*. Poiché il popolo etico vive nell’unità immediata con la propria sostanza, e non ha in sé il principio della pura singolarità dell’autocoscienza, la sua religione entra in scena compiutamente solo quando quel popolo si *separa* dalla sua sussistenza [PhdG, 652].

Senza un principio di separazione e di frattura, non si darebbe nemmeno rappresentazione: ed è questo il motivo profondo per cui, come è stato osservato, l’arte classica «è già sempre segno di una nostalgia, di un ritorno indietro, di un atto in cui lo spirito si rappresenta qualcosa di perduto» [Vattimo 1970, 72-73]. Come sempre, la coscienza non può che introdurre la scissione là dove c’erano immediatezza e

fiducia; la nascita della coscienza rompe l'equilibrio precedente. Dunque – e questo è il punto decisivo – perché l'arte possa farsi *medium* dell'autocoscienza, è necessario che proprio lo spirito etico e «vero» abbia entro di sé già il germe dell'instabilità, dal quale germoglieranno non solo lo sviluppo delle varie forme della religione artistica, ma anche, come s'è visto, il declino del mondo della *pólis*:

la verità dello spirito etico è ancora solo questa sostanziale essenza e fiducia in cui il Sé non si sa come singolarità libera, e che pertanto sprofonda entro questa interiorità, ossia nel divenire libero del Sé. Poiché [...] s'è rotta quella fiducia e s'è internamente spezzata la sostanza del popolo [PhdG, 653].

Il mondo greco era così destinato alla dissoluzione nella cultura alessandrina, e poi nella romanità; mentre la civiltà dell'occidente si sarebbe trasformata più tardi in quella forma di permanente *Entfremdung* che sarà la cultura, come già si legge nelle pagine della *Fenomenologia* dedicate alla nascita dello «statuto giuridico» [VI.a.c] e in generale al delinearsi di un individuo dall'interiorità sempre più definita. Tale processo graduale avrà per corrispondente infine, nella sfera religiosa, l'affermarsi della *religione rivelata* (*offenbare*) [VII.c]. Essa, nell'architettura del testo, corrisponde a ciò che nella prima parte era la ragione [V], in quanto lo spirito₁ vi si manifesta sensibilmente qual è in-sé e per-sé. Ma tale manifestazione del divino sarà qui anche un suo negarsi alla mera rappresentazione: il divino infatti non si accontenta ormai più della *bellezza* di un'opera umana. Che Gesù sia chiamato nel Vangelo «il figlio dell'uomo» è per Hegel significativo del fatto che a questo livello della religione Dio si rivela nell'uomo stesso, ora divenuto capace di individualità morale.

Come si è visto, il problema teoreticamente più rilevante

per il tema qui in questione si profilava tuttavia già nelle pagine della *Fenomenologia* dedicate al mondo greco. Se infatti il «regno etico [...] nella sua sussistenza costituisce un mondo immacolato, non contaminato da alcuna scissione» [PhdG, 402], com'è possibile che in tale situazione ideale si manifesti un'incrinatura destinata in seguito a trasformarsi in piena frattura dialettica? A questa domanda si possono dare, a mio modo di vedere, due risposte complementari.

a) Ciò che determina per Hegel la «bella eticità» greca e l'equilibrio della città-stato è il fatto che essa all'interno ha il proprio radicamento nella famiglia, mentre sul versante esterno è la guerra a tenere a freno i particolarismi dei singoli individui. Ora, l'*Antigone* di Sofocle mostra esemplarmente il polarizzarsi della sostanza nel momento della *sepoltura* del defunto. Nella saga dei Labdacidi, il giovane fratello per diventare cittadino deve lasciare l'*oïkos* per la *pólis*, a difesa della quale rischia la vita; mentre la sorella rimane custode della famiglia e a guardia della legge divina (dei Lari e dei Penati). In altre parole: se la dimensione del politico è l'elemento positivo nel quale il maschio si muove alla luce del giorno, la custodia familiare è l'elemento negativo e notturno, proprio della femmina. Perdendo la vita in difesa della patria, l'individuo lascia nuovamente il dominio della città per essere restituito a quello della famiglia: mentre il suo «fare» riguarda infatti la città-stato, spetta piuttosto alla famiglia tutelare il suo «essere». Ecco perché, secondo Hegel, Antigone sente il dovere, in conformità alle leggi non scritte di Ade, di preservare il corpo di Polinice dall'orrore della decomposizione a cielo aperto, e di dargli degna sepoltura impedendone la violazione da parte degli animali selvatici e degli elementi naturali:

avendo liberato il proprio essere dal proprio *fare*, ossia dalla sua unità negativa, il morto è la singolarità vuota, è solamente un passivo essere *per altro*, lasciato in preda a ogni bassa individualità irrazionale e alle forze materiali astratte, le quali – l'una in virtù della vita di cui essa è provvista, le altre in virtù della loro natura negativa – adesso sono più potenti di lui. La famiglia tiene lontano dal morto questo fare che lo disonora, opera di appetizioni prive di coscienza e di essenze astratte; vi sostituisce il proprio fare, e sposa il proprio congiunto al grembo della terra, all'individualità elementare e non transeunte. In tal modo, lo rende sodale d'una comunità che, piuttosto, domina e tiene a vincolo le singole forze materiali e le basse forme di vita che volevano scatenarsi contro di lui e distruggerlo. | Questo estremo dovere costituisce dunque il compimento della legge divina, ossia l'azione etica positiva nei confronti del singolo [PhdG, 390-391].

Con la sepoltura la morte può venire sottratta alla consumazione *naturale* (cioè alla dissoluzione nell'elementare, determinata dal tempo e dalle forze animali), e guadagnare la dimensione della spiritualità, divenendo a sua volta prodotto d'un «fare» (*ein Getanes*). I rituali funerari, rinchiudendo il morto nella tomba, lo restituiscono alla terra da cui si è originata la sequenza delle generazioni, e riconciliano con la sua dipartita. Nel caso di Antigone, tuttavia, questo compito femminile diviene un crimine rispetto alla città: al corpo di Polinice, che ha osato attaccare Tebe, spetta infatti la punizione di una mancata sepoltura. Ma Antigone non lo accetta, rendendosi così colpevole rispetto all'editto di Creonte – proprio come quest'ultimo, agli occhi di lei, si macchia di un orrendo crimine contro le leggi non scritte.

Ora, il punto particolarmente interessante è che nell'interpretare Sofocle Hegel presenta una fenomenologia della *suddivisione dei ruoli* all'interno

dell'eticità greca che sembrerebbe attinta dalla *natura* (e dalla quale soltanto – semmai – deriveranno significative conseguenze culturali)[8]. Si tratta della differenza fra «il maschio e la femmina», portatori appunto di due diversi ordini di leggi, che finiscono per venire inevitabilmente a conflitto tra loro. Ma dove la suddivisione si radichi nella natura, essa per definizione inibirà il rispecchiamento nell'altro: vincolata «alla propria identità», Antigone dunque finisce per rifiutare la differenza e, «nel momento in cui coglie la compresenza del proprio estraneo, la vive solo come una sua contraddizione e colpa, finendo per annullarsi» – e per decretare insieme anche la fine di un Sé che, intendendosi come mera «autocoincidenza», è ancora incapace di «mantenersi nell'alienazione» e dunque di «sopportare la potenza del negativo» [Vinci 2001, 37-38].

b) Per altro verso, si può ricordare insieme con Kojève [1947; trad. it. 1996, 302-303] che l'economia della classicità greca non è più quella della raccolta, né quella della caccia (che avevano caratterizzato il mondo corrispondente alla religione naturale e a quella vegetale-animale), e nemmeno quella sostanzialmente agraria del mondo in cui si era sviluppata la religione dell'artefice. Nella città-stato il Signore «non soltanto può non lavorare, ma anzi non lo deve fare. Tuttavia, deve fare qualcosa: le arti»: ed è così che egli incomincia a prendere «coscienza dell'insufficienza del Mondo nel quale vive (la *sittliche Welt*)». Più avanti [VI.b], Hegel contrassegnerà questa frattura come mancato ritrovarsi dell'uomo nell'immediatezza del proprio mondo storico: appunto la *cultura*, descritta come «lo spirito estraniato da sé», che non si riconosce più nel suo stesso prodotto[9].

5. Il divenire della religione artistica: l'arte astratta

È opportuno però ritornare all'articolazione della religione artistica, perché questa presenta al proprio interno uno sviluppo, corrispondente al progressivo sgretolarsi della compattezza etica, che vale la pena di analizzare più nel dettaglio. Anche qui, i momenti sono tre: si tratta del passaggio dalla forma artistica in cui il divino è contrapposto all'umano (arte *astratta*), all'identificazione fra umano e divino ancora priva di consapevolezza (arte *vivente*), fino alla totale identificazione fra uomo e divinità: ove la sostanzialità dell'arte è pienamente risolta nell'attività umana (arte *spirituale*). Con questa triplicità a Hegel importa, come al solito, di illustrare il passaggio dall'in-sé al per-sé, ovvero da una prevalenza del divino inteso in termini più sostanziali – ma attenzione, di nuovo: si tratta qui di una sostanzialità totalmente interna alla classicità [VII.b] –, al suo progressivo coincidere con l'attività della coscienza. Per questo, come ha scritto Hyppolite [1946; trad. it. 1972, 677], nella religione artistica di Hegel «tutto ciò che sarà così rappresentabile oggettivamente, sarà rappresentato: tutto tranne il concetto».

Nell'*opera d'arte astratta* [VII.b.a], il divino per un verso non può che offrirsi già come *prodotto* del fare umano; per l'altro, tuttavia, tale opera risulta ancora separata dall'attività che l'ha posta in essere, ossia ha carattere cosale: «quella figura c'è, esiste come *cosa-oggetto* in generale» [PhdG, 656]. Esempi per eccellenza dell'arte astratta sono nell'architettura il tempio (che rappresenta l'in-sé dello spirito), e nell'arte plastica la statua della divinità (che ne rappresenta il per-sé). Si tratta tuttavia di

Dinge, cose-oggetto che non hanno significato in quanto tali, ma lo acquistano solamente attraverso un'ulteriore mediazione, per riflettere sulla quale è molto indicativa l'ulteriore metamorfosi qui subita dalla figura animale. Nella sfinge, l'animale ancora si mescolava alla figura umana, mentre ora «è per il dio solamente un rivestimento accidentale; esso compare accanto alla vera figura divina, e di per sé non vale più nulla, anzi è degradato a significare qualcosa d'altro, è decaduto a mero segno» [PhdG, 657]. In generale, per usare un'espressione cara a Kojève, l'arte astratta esige ormai il *lavoro dell'artista*, affinché all'elemento naturale venga infusa spiritualità ed esso sia *aufgehoben*, per rimanere latente nell'opera al modo di una *dunkle Erinnerung*, una «reminiscenza oscura». Si tratta di quel passaggio che segna anche la vittoria dei nuovi dèi olimpici sulle antiche divinità:

L'essenza non coltivata e il confuso conflitto della libera esistenza degli elementi, il regno non-etico dei Titani, sono sconfitti, e sono relegati al margine della realtà effettiva che s'è fatta chiara a se stessa: sono respinti ai torbidi confini del mondo, che nello spirito trova sé e la propria quiete. Queste divinità antiche, nelle quali inizialmente si particolarizza l'essenza luminosa, accoppiandosi con la tenebra – il Cielo, la Terra, l'Oceano, il Sole, il cieco Fuoco tifonico della Terra, e così via – sono sostituite da figure in cui ormai riecheggia soltanto l'oscura memoria di quei Titani, e che non sono più essenze naturali, bensì chiari spiriti etici di popoli consapevoli di sé [PhdG, 657-658].

Del resto, anche fra i due aspetti propri del paganesimo greco – la religiosità della famiglia e quella ufficiale della città – Hegel ha ormai abbandonato la trattazione del primo, affidato come s'è visto piuttosto alla sezione sullo «spirito vero» [VI.a], e si occupa qui solamente del secondo: di quella religiosità solare e olimpica per cui «in Atene

Atena onora se stessa» [Hyppolite 1946; trad. it. 1972, 679]. Nel tempio si trova la statua del dio, ed entrambe le opere, tempio e statua insieme, costituiscono la rappresentazione in cui un popolo, attraverso l'artista, dà forma a sé e al proprio spirito.

Va detto, peraltro, che nell'opera d'arte astratta l'artista in certo senso è ancora nulla, in quanto finisce per non riconoscersi nel frutto della sua fatica. Egli infatti

non vi ritrova il dolore che accompagna il suo formare e produrre, non vi ritrova lo sforzo del suo lavoro. Gli uomini potranno anche mettersi a giudicare l'opera, oppure offrirle sacrifici; potranno riporvi la loro coscienza in un qualsiasi modo: comunque sia, se essi, con la cognizione che ne traggono, si pongono al di sopra dell'opera, l'artista sa quanto il suo atto valga di più della loro comprensione e dei loro discorsi; se essi invece si pongono *al di sotto* dell'opera, riconoscendovi l'essenza che li domina, l'artista sa di essere il padrone di tale essenza [PhdG, 660].

Tutto ciò, nel linguaggio hegeliano, significa una cosa sola: il fare umano permane *esterno* all'opera; e se è vero che è stato l'uomo (cioè l'artista) a produrla, solamente l'uomo potrà allora vivificarla, conferendo a un determinato prodotto artistico un significato religioso autentico che ne escluda la dimensione meramente cosale. Ancora una volta sarà l'elemento linguistico, nella sua dimensione propriamente collettiva, a rispondere a questa mancanza.

L'opera d'arte richiede pertanto un altro elemento della propria esistenza; il dio manifesta l'esigenza di trapelare attraverso una via diversa da questa, in cui egli, venendo dalla profondità della sua notte creatrice, finisce per scadere nell'opposto, nell'esteriorità, nella determinazione della *cosa-oggetto* priva d'autocoscienza. Questo elemento superiore è il *linguaggio*: un esistere determinato che è

esistenza immediatamente autocosciente. Al modo in cui nel linguaggio l'autocoscienza esiste come *singola*, essa è altrettanto immediatamente come una sorta di contagio *universale*; la perfetta particolarizzazione dell'essere-per-sé costituisce, nel contempo, la fluidità e l'unità universalmente partecipata e comunicata dei molti Sé [*ibidem*].

Così, sul versante della poesia un esempio di arte astratta è costituito dall'*inno*, una forma di lirica corale in cui un intero popolo canta la propria devozione, effonde intime emozioni religiose in una modalità che tuttavia è destinata a dileguare immediatamente, proprio in quanto costruita nell'elemento della sonorità musicale. Il *medium* linguistico conferisce all'*inno* un certo grado di universalità, ma non è ancora sufficiente a garantirne una permanenza cosale. Dunque fra il carattere di cosa della statua e la musica dell'*inno* dovrà instaurarsi una contrapposizione dialettica: la prima presenta un'oggettività cui manca il Sé, mentre la natura musicale del secondo ne rende evanescente la figura:

l'*inno* si contrappone al carattere cosale della statua. Come la statua è l'esistenza quieta, l'*inno* è l'esistenza dileguante; come nella statua l'oggettività, lasciata libera, è mancante del proprio Sé immediato, così, nell'*inno*, l'oggettività rimane invece troppo racchiusa entro il Sé, giunge troppo poco a figurazione; e proprio come il tempo, quando c'è, immediatamente non c'è già più [*PhdG*, 664].

La citazione hegeliana riecheggia ancora una volta suggestioni derivanti dal dibattito sul classicismo in Germania, fra Winckelmann (la statua quieta nella sua grandiosità richiama i *Pensieri sull'imitazione*, 1755) e Lessing (la temporalità del suono poetico rimanda al *Laocoonte*, 1766). Ma qui è anzitutto importante sottolineare l'insistenza di Hegel sul progressivo, faticoso definirsi della

funzione del linguaggio. Una tappa significativa, in questo senso, è l'analisi della lingua dell'*oracolo*, che in un certo senso manifesta «la prima forma del Linguaggio (= Logos) sulla terra. Ma non è ancora un Linguaggio veramente umano; non ha contenuto universale», e dunque non si presta a un'autentica funzione di comprensione sociale: esso «rivela sempre il dato e nient'altro che il dato» [Kojève 1947; trad. it. 1996, 307]. L'*oracolo* tratta sempre di questioni contingenti e si mostra piuttosto arbitrario nelle proprie decisioni, tanto che – si potrebbe dire – l'importanza della sua istituzione sta più nello spazio aperto alla formulazione delle domande che nel contenuto quasi casuale dei responsi che queste ricevono. D'altronde, l'*oracolo* costituisce anche una sfida. L'oscurità dei suoi strani verdetti costringe infatti a familiarizzarsi con l'*arte dell'interpretazione* delle sue risposte: un compito che induce l'artista a fare i conti con la necessità dell'elemento accidentale¹⁰.

Con queste considerazioni, e in particolare a partire dall'analisi dell'inno, Hegel intende così mettere in luce un elemento che indica la direzione di una possibile sintesi. Il compositore dell'inno permette al popolo di raccogliersi in devota preghiera, e dunque in qualche modo svolge una funzione sacerdotale: è infatti nella dimensione del culto che il Sé autoconsapevole e la cosalità potranno infine venirsi incontro, preparando la conclusione del ciclo dell'arte astratta e l'avvento del momento successivo, l'arte vivente. Nel trattare del culto, Hegel prende l'avvio da un'analisi della funzione del *sacrificio*, con il quale la coscienza rinuncia al godimento dei propri beni, attendendo un movimento corrispondente da parte della divinità. Movimento che puntualmente si verifica, infatti, con il sacrificio di Cerere e di Bacco. È questa reciproca

corrispondenza a garantire il successo del sacrificio, e il suo abbandono della sfera privata del singolo individuo, per farsi rituale condiviso da tutto il popolo.

Anche l'azione del culto incomincia pertanto con il puro dono d'un possesso, che il proprietario, in maniera che pare per lui del tutto priva di utilità, effonde in libagione, oppure lascia disperdere in fumo. Nel far ciò, di fronte all'essenza della propria coscienza pura egli rinuncia a un possesso e a un diritto di proprietà, nonché al diritto di goderne; rinuncia alla personalità e al ritorno del suo fare al Sé, e riflette l'azione nell'universale ovvero nell'essenza, piuttosto che entro di sé. – Ma per converso, in questo modo, anche l'essenza essente sprofonda. L'animale che viene sacrificato è il *segno* d'un dio; i frutti che vengono consumati sono gli stessi Cerere e Bacco viventi; in quell'animale muoiono le potenze del diritto superno, il quale ha sangue e vita effettiva; mentre in questi frutti muoiono le potenze del diritto infero, esangue, che è dotato del potere occulto e astuto [PhdG, 666-667].

Nel sacrificio comincia così a scorgersi il destino della divinità: l'*individuazione*, che prelude al suo declinare. Hegel peraltro sottolinea che, in questa forma, il sacrificio pagano è ancora lontano dallo spirito del sacrificio cristiano, nel quale appunto lo spirito si sacrifica allo spirito: nel paganesimo «il mistero del pane e del vino non è ancora mistero della carne e del sangue» [PhdG, 673].

Infine, nel rito del culto vero e proprio l'elemento cosale (il tempio, la statua) e il Sé dileguante (l'inno) si incontrano: il primo viene animato dal significato, mentre il secondo trova stabilità in formule rituali e in una cerimonialità definita. Ci sono ormai tutte le premesse perché l'arte possa farsi vivente, dato che nel servizio del culto ha luogo quell'unificazione fra umano e divino che l'arte astratta si limitava a pre-figurare (esemplarmente

nella statua del dio, in cui la figura umana ha trasceso la natura), ma che ancora permaneva nella separazione fra i due termini.

6. Arte vivente o serietà della vita

I cerimoniali del culto (per esempio quelli di purificazione) hanno per scopo il raggiungimento della comunione fra uomo e dio, un'unità nella quale la beatitudine divina deve tuttavia rimanere preclusa all'essere umano. A questa beatitudine aspira invece, con migliore diritto, l'*opera d'arte vivente* [VII.b.b]. Dopo un fugace cenno all'ebraismo (presentato come realizzazione perfetta della religione naturale), del quale – anche per la particolare oscurità e complicatezza dell'argomento hegeliano – non è possibile occuparsi in questa sede, nelle pagine d'apertura del paragrafo Hegel torna a parlare dei culti di Cerere e di Dioniso, cioè delle antiche religioni misteriche, considerate tuttavia ora da un punto di vista che ne approfondisce il senso della ritualità. La predominanza di questo tema tradisce probabilmente ancora una volta l'influenza esercitata sul filosofo da una certa mentalità romantica.

Si pensi alle *Baccanti* di Euripide, in cui «un'orda di femmine in preda all'esaltazione» corrisponde alla «ebbrezza indomabile della natura, in figura autocosciente» [ibidem]. In queste forme rituali, chi partecipa alla processione o alla danza accede alla possibilità di farsi uno con il divino, che si dispiega in primo luogo nella forza naturale (di qui la centralità, in simili culti, del mistero della vita, della generazione, del ciclo nascita/morte eccetera). Se di una forma di misticismo si può parlare, afferma Hegel, ciò non accade perché qui si abbia a che

fare con una verità misteriosa o nascosta, bensì semmai perché in questi riti il Sé è intento a sperimentare la propria unità con l'essenza, che giunge a disvelarsi.

Proprio la circostanza che l'unione fra divino e umano sia ancora immediata e non consapevole, ovvero sia ancora in-sé, ne rende peraltro indispensabile un ulteriore sviluppo: ed è ciò che Hegel ritiene di vedere negli *agoni ginnici* cari ai greci, del tutto improntati all'ammirazione della forza fisica intesa come manifestazione di suprema bellezza. I giochi coinvolgono universalmente la comunità, e addirittura travalicano i confini della città-stato; ma

se ogni singolo sa almeno presentarsi come teforo, fra tutte quelle singolarità ne spicca una, che è il movimento divenuto figura: l'elaborazione levigata e la forza fluida di tutte le membra. Si tratta di un'opera d'arte animata, vivente, che accompagna alla sua bellezza il vigore, e alla quale – come premio per la sua forza – spetta quell'ornamento prezioso con cui prima veniva onorata la statua, nonché l'onore di essere, fra il suo popolo, la suprema presentazione corporea dell'essenza di quei singoli, in luogo del dio di pietra [PhdG, 674].

Anche nella figura dell'atleta si ha un'immediata identificazione fra umanità ed elemento divino, sebbene, come vedremo, in senso dialetticamente opposto al precedente: nella bellezza del vincitore delle gare trova oggettivazione vivente quell'unità che già trapelava nei culti misterici. A questo proposito varrà tuttavia la pena citare un'osservazione di Kojève [1947; trad. it. 1996, 312]. All'apparenza, l'atleta sembra incarnare la perfezione compiuta: egli è, in tutta la pregnanza del termine, «un «campione del mondo», cioè un uomo universalmente riconosciuto nella sua particolarità a seguito di una lotta». Rispetto alle altre forme di conflitto, tuttavia, questa lotta è

«sportiva», cioè «manca di *serietà* (non c'è rischio della vita), e, inoltre, l'Uomo è qui riconosciuto solo nel suo corpo [...]: non c'è Individualità vera». Inevitabile dunque la scaturigine di un'ulteriore antitesi dialettica, dal momento che i due elementi, divinità e umanità, continuano per motivi opposti a non costituire un equilibrio compiuto: «nell'entusiasmo bacchico il Sé è fuori di sé, mentre nella bella corporeità a essere fuori di sé è l'essenza spirituale» [PhdG, 674]. In questo caso, la coscienza di colui che partecipa al mistero costituisce il per-sé, mentre la bella corporeità dell'atleta è l'in-sé; ovvero, in altre parole, se nel caso dell'entusiasmo bacchico il Sé rimane per così dire al di fuori dell'unità raggiunta, nella bella corporeità dell'atleta a esserne esclusa è piuttosto l'essenza spirituale. Si ha qui un'antitesi analoga a quella che aveva luogo nel contesto dell'arte astratta (tempio e statua *versus* inno, la cui sintesi provvisoria era costituita appunto dall'arte vivente): ancora una volta, in-sé e per-sé si trovano in opposizione. Anche in questo caso bisognerà dunque trovare una sintesi compiuta in cui l'interiorità possa farsi esteriore, e l'esteriorità interiore: e sarà nuovamente il linguaggio a proporsi come terreno ed elemento di questa verità.

L'elemento perfetto, in cui l'interiorità è esteriore tanto quanto l'esteriorità è interiore è di nuovo il linguaggio; ma questa volta non è né il linguaggio dell'oracolo, totalmente accidentale e singolo nel suo contenuto, né l'inno, che si rivolge al sentimento e si limita a lodare il singolo dio, e nemmeno il balbettio privo di contenuto della furia bacchica. Il linguaggio ha anzi conquistato il suo contenuto chiaro e universale. Il suo contenuto è *chiaro*, perché l'artista, prendendo le mosse dal primitivo entusiasmo, del tutto sostanziale, ha lavorato su di sé fino a ottenere una figura che è l'esistenza sua propria, compenetrata in tutte le sue emozioni dall'anima autocosciente, e che vive in

comune con altri. Il suo contenuto è anche *universale*, perché in questa festa, che è l'onore dell'uomo, dilegua l'unilateralità delle statue, che si limitano a contenere un solo spirito nazionale, un solo carattere determinato della divinità [PhdG, 675].

7. L'arte spirituale e i mondi della poesia

Dunque il linguaggio dotato di chiarezza e universalità è l'elemento compiuto in cui interiorità ed esteriorità si corrispondono. Ma non si tratta più evidentemente del linguaggio accidentale dell'oracolo, né di quello sacrale dell'inno, e neppure di quello ebbro delle menadi, bensì del linguaggio della *poesia*: solo la poesia infatti può rimediare alla natura dileguante della parola, per legarla stabilmente al mondo della vita. Questa nuova sintesi dà luogo all'*opera d'arte spirituale* [VII.b.c], che costituisce il culmine della religione artistica: nella progressione delle sue tappe deve palesarsi che nel rapporto fra umano e divino, quale si dà nella forma della rappresentazione, l'elemento essenziale è ormai costituito dalla libera coscienza dell'uomo che si esprime nell'attività. Ecco perché, nell'arte spirituale, lavoro e linguaggio fanno tutt'uno, nel senso che il lavoro dà forma alla propria opera all'interno del *medium* comunicativo per eccellenza [cfr. Gethmann-Siefert 2005, 217, 219]. La centralità del linguaggio dipende cioè dal fatto che in esso la coscienza si manifesta e insieme si sa come tale; ovvero, per Hegel nulla è davvero saputo se non è riportato a quell'universalità che è l'espressione linguistica, secondo un movimento che l'ermeneutica di Gadamer [1960; trad. it. 1983, 524] non avrebbe esitato a fare proprio. L'aspetto decisivo, però, è che nell'opera d'arte spirituale il divino sia esplicitamente riconoscibile come prodotto del parlare, cioè quale *effetto linguistico*: è il poeta che, dicendoli, letteralmente fa essere gli dèi attraverso il

suo canto. D'ora in poi, anche nelle varie formulazioni della sua estetica sistematica, Hegel avrebbe sempre collocato al vertice le arti della parola, in quanto capaci di dar massima realizzazione all'essenza dell'arte in generale. Ancora una volta però, nel pensiero hegeliano, il culmine va dialetticamente inteso anche come momento della crisi e del passaggio a una consapevolezza superiore (il concetto).

Ma nella predilezione hegeliana per la poesia c'è di più. In quanto arte del linguaggio, essa ha carattere trasversale [cfr. Szondi 1991b; trad. it. 2007, 187 ss.]: da una parte dà consapevolezza effettiva al rapporto fra umano e divino che già si è visto in-sé, ma dall'altra, proprio per questo motivo, non fa che *ripetere* altrimenti le configurazioni di tale rapporto palesatesi negli stadi precedenti. Proprio tale crescendo nella prestazione del linguaggio permette infatti il raggiungimento dell'in-sé-e-per-sé. Ciò determina, al culmine del capitolo sulla *Kunst-Religion*, l'enuclearsi di una teoria dei generi poetici della quale assurgono a paradigma Omero, le tragedie di Eschilo e Sofocle e la commedia di Aristofane: per cui l'*epopea* sarà il corrispettivo dell'arte astratta, la *tragedia* dell'arte vivente, la *commedia* infine dell'arte *spirituale*. Al centro dei tre generi poetici ci sono, rispettivamente, gli dèi (epos), gli eroi (tragedia) e l'uomo comune (commedia), di cui il divino si mostrerà infine «proprietà».

8. Il sillogismo epico

La *poesia epica* [VII.b.c/a] condivide dunque il mondo dell'arte astratta [VII.b.a], nel quale – come si è visto – il dio si manifesta in una superiorità distinta dall'essere umano. È l'universo mitologico del pantheon omerico, la cui unità

trova riscontro nella concordia spirituale di molteplici spiriti nazionali (le diverse città-stato) riuniti in occasione di un'impresa panellenica che nasce per definizione negativa, ossia non come prefigurazione di un'unità politica (che di fatto non esiste), bensì come unione contro un nemico straniero: la guerra di Troia.

Gli spiriti dei popoli che divengono coscienti della figura della propria essenza in un animale particolare vengono ora a confluire in un unico spirito; così, gli spiriti belli particolari, propri di ogni popolo, si unificano in un pantheon, il cui elemento e la cui dimora è costituita dal linguaggio. La pura intuizione di se stesso come *umanità universale* ha, nella realtà effettiva dello spirito del popolo, la forma per cui esso si lega con quegli altri spiriti, insieme ai quali per natura costituisce un'unica nazione, in vista di un'impresa comune, e per quest'opera forma nell'insieme un solo popolo, e quindi anche un unico cielo [PhdG, 676].

Dèi, eroi e uomini sono qui uniti da un nesso analogo a quello del sillogismo, in cui il mondo degli dèi si lega al mondo umano (rappresentato dal *Sänger*, il cantore o aedo) tramite il termine medio dell'eroe, che per un verso è certamente un uomo, ma per l'altro rappresenta una figura universale. Nel linguaggio epico, scrive Hegel,

il *cantore* è l'elemento singolo ed effettivo, a partire da cui, in quanto soggetto di questo mondo, il mondo viene generato e sostenuto. Il suo pathos non è la frastornante potenza della natura, bensì è la *Mnemosyne*, il senno vigile e l'interiorità divenuta, la reminiscenza di quell'essenza che prima era immediata. Il cantore è l'organo che dilegua nel suo stesso contenuto; ciò che vale non è il suo proprio Sé, bensì la sua Musa, il suo canto universale. Qui si è però in presenza, di fatto, del sillogismo in cui l'estremo dell'universalità – cioè il mondo degli dèi – è congiunto con la singolarità – il cantore – dal termine medio della particolarità. Il termine medio è il popolo nei suoi eroi, i quali sono uomini singoli come il cantore, ma sono uomini

solamente *rappresentati*, e sono pertanto nel contempo *universali*, così come lo è l'estremo libero dell'universalità, appunto gli dèi [PhG, 678].

Hegel ricorda peraltro che gli eroi del poema omerico non sono che strumenti nelle mani delle volontà divine; il che tuttavia lascia trasparire già una certa contraddizione. Anzi, a ben vedere le contraddizioni che si profilano sono qui addirittura due. a) In primo luogo, il procedere degli eventi sembra dipendere dalla volontà divina, eppure gli dèi a loro volta non possono agire che attraverso gli eroi, i quali costituiscono il mezzo attraverso cui essi possono incidere sulla realtà effettiva: perciò è piuttosto dalle lotte degli eroi che finiscono per dipendere, paradossalmente, i destini delle varie divinità. b) In secondo luogo, rimane problematico rendere ragione di un pantheon le cui divinità sono appunto in costante conflitto fra loro: ciò sembra infatti contraddirne in modo palese proprio la natura, che dovrebbe essere all'insegna dell'imperturbabilità, e insinua quell'interrogativo razionale che finisce per minare alla base la pretesa stabilità del mondo olimpico cantato dall'epica.

Gli dèi sono gli individui eterni e belli che, riposando nell'esistenza loro propria, sono esenti dalla transitorietà e dalla violenza estranea. – Ma essi, nel contempo, sono elementi *determinati*, dèi *particolari*, che dunque si relazionano ad altri. La loro relazione con altri dèi, che nel suo carattere d'opposizione è un conflitto con essi, costituisce però una comica dimenticanza per cui la loro natura eterna si scorda di sé [PhdG, 680-681].

Vale la pena sottolineare debitamente l'aggettivo *komisch* introdotto da Hegel sul finire del brano citato: esso infatti sembra preparare fin d'ora la destinazione futura del linguaggio poetico in generale.

C'è poi un'altra difficoltà, che peraltro – a ben vedere – potrebbe leggersi alla stregua di un semplice corollario della seconda contraddizione interna al profilo degli dèi olimpici. Essi si scoprono infatti subordinati a una potenza che li trascende, e rispetto alla quale sono costretti a dichiarare la propria impotenza: il Fato.

Se però nella loro natura divina il negativo, ossia la determinatezza di quella loro divinità, appare soltanto come incoerenza della loro attività e contraddizione fra lo scopo e il risultato, e se quell'autonoma sicurezza resta preponderante su quanto è determinato, proprio per questo, allora, le si viene a contrapporre la *pura forza del negativo*, e proprio nelle vesti della loro potenza estrema, sulla quale essi non hanno alcun potere. Gli dèi sono l'universale e il positivo di contro al *singolo Sé* dei mortali, il quale non è in grado di sostenerne la forza; ma appunto per questo il *Sé universale* fluttua sospeso al di sopra di loro e di tutto questo mondo della rappresentazione, alla quale appartiene la totalità del contenuto; esso è come il *vuoto privo di concetto* della *necessità*: un accadere, nei confronti del quale il comportamento degli dèi è improntato alla mancanza del *Sé* e all'afflizione, dato che tali *nature determinate* in questa purezza non ritrovano se stesse [PhdG, 681-682].

Al cospetto della *Anánke*, è come se gli dèi dell'epos abdicassero alla loro pretesa contraddittoria di coincidere ciascuno con l'universale, e – con un comportamento assai poco olimpico – si affliggessero di questa loro impotenza, operando loro malgrado un'autonegazione non priva di conseguenze dialettiche decisive¹¹.

9. Il vertice dell'arte in quanto tale: la tragedia

Un'osservazione a suo tempo mutuata da Jauß, a proposito del *Nipote di Rameau*, con le dovute cautele e le debite distinzioni, potrebbe estendersi anche al rapporto

che la *Fenomenologia* intrattiene con la tragedia greca classica. Se, nel caso di Diderot, si trattava di comprendere quali fossero le conseguenze teoriche del superamento della dimensione dialogica nella narrazione dialettica, per quanto riguarda in particolare l'opera sofoclea si è potuto parlare addirittura di «incorporamento» del tragico nella prosa fenomenologica [Steiner 1984, trad. it. 2003, 39]. Nella bella eticità greca Hegel ha scorto l'inizio (certo, un inizio *ideale*) del cammino dello spirito alla ricerca se stesso, che deve raggiungere la propria autocoscienza: il problema della *Fenomenologia* fa dunque tutt'uno con la vicenda di quella sostanza che si fa soggetto. Inoltre, come si è visto, caratteristica principale del personaggio tragico secondo Hegel è l'*unilateralità*: guidata dall'unico pathos della sostanza etica che la spinge ad agire, Antigone rifiuta ogni altra considerazione. Non conosce il dubbio, per cui il suo comportamento, a differenza di quello di Edipo, può dirsi pienamente consapevole. La sua tragedia mostra così l'opporci di due livelli diversi dell'esistenza [cfr. *PhdG*, 404], dai quali l'esperienza "soggettiva" della coscienza (il *per-sé*) può ricavare una consapevolezza decisiva: ciò che inizialmente le poteva apparire estraneo, non è che l'altra parte di una sostanza etica unitaria^[12].

Dal punto di vista "oggettivo" (l'*in-sé*) della storia filosofica dell'arte delineata nella *Fenomenologia*, è invece il radicalizzarsi delle contraddizioni implicite nell'epos a determinare il passaggio alla *poesia tragica* [VII.b.c/β], il cui mondo è per eccellenza quello dell'*arte vivente* [VII.b.b]. In ciò consiste un'altra ragione della preferenza hegeliana per la tragedia, dal punto di vista dell'arte in quanto tale: l'eccellenza della tragedia non dipende da un astratto giudizio di valore circa la sua bellezza, ma dalla considerazione per cui la tragedia permette di realizzare al

meglio il compito storico proprio dell'arte^[13], secondo una prospettiva che Hegel conserverà anche nelle più tarde *Lezioni di estetica*. La tragedia unisce il linguaggio parlato (che sostituisce la narrazione, peculiare dell'epos) alla rappresentazione scenica; qui il cantore-aedo si è per così dire fatto attore, e l'elevatezza del suo linguaggio ha il compito di esprimere il pathos dell'eroe. È evidente che in questo quadro sono presenti sostanzialmente tutti gli elementi che già secondo la celebre definizione di Aristotele dovrebbero caratterizzare il dramma tragico [cfr. *Poet.* 6, 1449b24]. Ciò che per Hegel ancora costituisce la carenza spirituale della tragedia è, potremmo dire, quell'ulteriore integrazione con la vita reale che va al di là delle passioni di *paura* e *compassione* suscitate sullo spettatore, e che prelude di fatto alla stessa autonegazione dell'elemento rappresentativo proprio dell'arte.

Così, prendendo terribilmente sul serio la lotta fra le divinità già presente nell'epos, la tragedia si fa conflitto di potenze, il cui svolgimento questa volta è affidato all'agire degli eroi:

questo linguaggio più elevato, che è la tragedia, riunisce dunque insieme più strettamente i momenti dispersi del mondo dell'essenza e del mondo dell'azione. La sostanza del divino si viene disgiungendo nelle sue figure, secondo la natura del concetto, e il suo movimento è altrettanto conforme al concetto stesso. Riguardo alla forma, il linguaggio, penetrando all'interno del contenuto, cessa di essere narrativo, così come il contenuto cessa di essere rappresentato. Ora a parlare è l'eroe stesso, e la rappresentazione mostra all'ascoltatore – che nel contempo è spettatore – uomini consapevoli di sé, i quali sanno e sanno dire quale sia il loro diritto e il loro scopo, quale sia la potenza e la volontà della loro determinatezza [PhdG, 683].

È importante sottolineare che per Hegel il tragico non consiste in un conflitto fra uomini e dèi, bensì in una scissione interna alla sostanzialità etica che è del tutto immanente alla condizione umana. Più ancora, al centro della vicenda tragica sono gli eroi ad assumere o incarnare in vario modo il *destino* che ne orienta le vicende, senza tuttavia confliggere con l'autonomia e la libertà del loro carattere e delle decisioni in cui questo si esprime. Gli eroi

enunciano in modo determinato, nella sua individualità universale, il *pathos* a cui appartengono, libero da circostanze accidentali e dalla particolarità degli elementi personali. L'esistenza di questi caratteri è costituita infine da uomini dotati di realtà *effettiva*, che indossano le maschere degli eroi, e li presentano in un linguaggio altrettanto effettivo, che non è narrazione, ma è parlato da loro in prima persona. Così com'è essenziale alla statua l'essere fatta da mani umane, altrettanto essenziale è l'attore alla sua maschera, ma non come condizione esteriore [*ibidem*].

Si rifletta sul paragone conclusivo: la statua è prodotto della tecnica dell'artista, così come la maschera è per così dire dotazione tecnica indispensabile all'attore tragico. Ma nel primo caso la relazione, lo si è visto, permane nell'esteriorità, mentre nel secondo eroe e maschera fanno tutt'uno. L'eroe tragico infatti va incontro autonomamente al proprio destino, e tuttavia non può realizzarlo se non attraverso l'*ethos* che gli è peculiare, e che gli fa compiere volontariamente (supremo paradosso) la volontà del Fato. Si pensi di nuovo alla *hamartía* di Edipo, che per un verso si mostra capace di risolvere l'enigma posto dalla Sfinge, ma per l'altro si fa inconsapevole (eppur colpevole) assassino del padre Laio e sposo della madre Giocasta: qui il conflitto scaturisce fra ciò che l'eroe sa (si potrebbe dire hegelianamente: il per-sé) e ciò che egli ignora (l'in-sé).

Il caso di Edipo è esemplare, ma non è sufficiente a chiarire altri aspetti della questione del tragico, come potrebbero del resto confermare le osservazioni sull'*Antigone* contenute nella *Fenomenologia*, oppure quelle, non meno decisive per il famoso capitolo dedicato allo «spirito vero» [VII.a.b], sui *Sette a Tebe* di Eschilo. Poiché ciascuno degli eroi tragici è spinto ad agire dal proprio pathos e in definitiva da quella sorta di divinità interiore che è il carattere – un elemento che, debitamente trasfigurato, si ritroverà poi anche nel *daímon* socratico [cfr. *PhdG*, 663] –, ciascun eroe avrà nel contempo e ragione e torto, identificandosi con una (ma necessariamente una sola) delle due potenze in conflitto, e ciascuno nella sua unilateralità sarà uguale all'altro, al cospetto della necessità fatale, che come assoggetta la volontà degli dèi, così soggioga anche il fare degli eroi. Un aspetto che Hegel aveva già sottolineato trattando della fine della «bella eticità» e del passaggio allo statuto giuridico.

Ma gli eroi non esauriscono il quadro della tragedia classica, per comprendere il quale è necessario prendere in esame anche il ruolo del coro. Secondo Hegel, il linguaggio del coro esprime la saggezza del popolo:

È il volgo, in generale, quello la cui saggezza perviene al linguaggio nel coro degli anziani: nella debolezza del coro il popolo ha il proprio rappresentante, poiché esso stesso costituisce solamente il materiale positivo e passivo dell'individualità del governo che gli si para di fronte. Mancando del potere del negativo, quel popolo non è in grado di tenere insieme e di domare la ricchezza e la variopinta pienezza della vita divina, ma lascia che essa vada disperdendosi, e nei suoi inni devoti canta le lodi d'ogni singolo momento come si trattasse di un dio autonomo, di volta in volta questo o quell'altro [*PhdG*, 684].

Il coro non è dunque in grado di cogliere l'unità dell'azione, ma si ferma agli elementi dell'opposizione che determina il divenire conflittuale del dramma. Per questo non può che limitarsi a lodare le singole figure che agiscono sulla scena, oppure rifugiarsi, al cospetto della potenza smisurata della necessità, nella consapevolezza d'un destino estraneo, inteso come quella forza ostile e negativa che il Sé greco – potremmo dire – sente incombere dall'alto, senza essere capace tuttavia di portare la propria incipiente individualità a un livello superiore di consapevolezza [cfr. Vinci 2001, 38-39]. Il coro può bensì piangere l'eroe che soccombe, può soffrire con lui, ma da ultimo si deve rassegnare al destino del quale teme la spietata condanna, augurandosi il «ritorno della quiete». Le parole d'ordine sono, ancora aristotelicamente (via Lessing), *Furcht* e *Mitleid*:

Nella *paura* al cospetto delle potenze superiori, che sono le braccia immediate della sostanza; nella paura al cospetto del loro conflitto reciproco e del semplice Sé della necessità, che stritola anche quelle potenze, come fa con i viventi che sono loro legati; nella *compassione* che condivide la sofferenza di questi viventi, che il coro nel contempo sa come identici a sé, per quest'ultimo non v'è altro che il terrore passivo di questo movimento, la commiserazione altrettanto vana, e, come conclusione finale, la vuota quiete della rassegnazione alla necessità, la cui opera non viene colta come l'azione necessaria del carattere, e nemmeno come il fare interno dell'essenza assoluta [PhdG, 684-685] [14].

Nella prospettiva della *Fenomenologia*, questa impotenza, questo bisogno di pronunciare infine «un discorso esile e tranquillizzante» fa del coro in un certo senso, secondo Kojève [1947; trad. it. 1996, 315], «il personaggio più tragico della Tragedia», condannato com'è all'impotenza, proprio

come l'autore – e come il pubblico, verrebbe da aggiungere con buoni motivi, almeno nella prospettiva del seguito dell'argomentazione, se è vero che per Hegel il pubblico è una «moltitudine di spettatori, una folla che ha nel coro la propria immagine speculare, o piuttosto la rappresentazione sua propria, nell'atto di enunciarsi» [PhdG, 685].

Anche in questa circostanza, il conflitto fra due unilateralità non potrà che richiamare l'intervento di un *tertium*. Se a combattere fra loro sono le potenze costituite dal diritto infero e dal diritto superno, soltanto una divinità superiore potrà indicare la strada dell'unità e del destino sostanziale, al quale ogni scissione ricomposta dovrà fare ritorno:

il diritto superno e il diritto infero, in questo rapporto, ottengono rispettivamente il significato di potenza che sa e si rivela alla coscienza, e quello di potenza che si cela in agguato, pronta a tendere insidie. La prima potenza è il *lato della luce*, il dio dell'oracolo, il quale – scaturito secondo il suo momento naturale dal sole che tutto illumina – tutto sa e tutto rivela: *Febo*, e *Zeus* che ne è il padre. Ma i comandi di questo dio vaticinante e le sue rivelazioni relative a ciò che è sono peraltro ingannevoli. Infatti, nel suo concetto, questo sapere è immediatamente il non-sapere, perché la coscienza, nell'agire, è in se stessa questa antitesi. Proprio colui che era stato capace di risolvere l'enigma della Sfinge, come pure colui che s'era attenuto alla fedeltà filiale, vengono dunque mandati in rovina da quanto il dio loro rivela [PhdG, 687].

Le ultime righe della citazione alludono evidentemente a Edipo, di cui si è già detto, e alla vicenda di Oreste narrata nelle *Coefore* di Eschilo.

Non deve sorprendere, nell'economia della pagina hegeliana, la successiva e forse inaspettata commistione

fra antico e moderno, che è introdotta all'insegna dell'ambiguità del linguaggio. Propongo di intenderla in riferimento alla centralità della tragedia classica in quel processo di razionalizzazione che impronta il congedo dall'organicità del mondo greco idealizzato da Hegel. Il dettato hegeliano prosegue così:

questa sacerdotessa, per bocca della quale parla il bel dio, non è per nulla diversa dalle ambigue sorelle del destino che, con le loro promesse, inducono al delitto, e che nel linguaggio bifido di ciò che esse spacciano per sicuro, ingannano colui che s'è fidato del senso manifesto. Per cui, la coscienza che sia insieme più pura di quest'ultima, che crede alle streghe, e più assennata e profonda di quella prima, che presta fede alla sacerdotessa e al bel dio, al cospetto della rivelazione, fatta dallo spirito del padre stesso, circa il delitto che lo ha assassinato, è irresoluta a vendicarsi, e va alla ricerca di altre prove ancora: e ciò in ragione del fatto che quello spirito rivelatore potrebbe anche essere il demonio [*PhdG*, 687-688].

Si tratta dunque, in primo luogo, di capire di che cosa sta parlando Hegel, cioè quali siano gli esempi di un uso «bifido» e ambiguo del linguaggio ai quali allude questa pagina della *Fenomenologia*. Nelle prime righe della citazione, la «sacerdotessa» di Apollo è evidentemente la Pizia – dunque Hegel torna in via incidentale a riferirsi al linguaggio dell'oracolo, con la sua oscurità. Nelle righe seguenti l'allusione è invece al *Macbeth* di Shakespeare, e in particolare alla profezia delle streghe: presentandosi come «sorelle del destino», esse inducono alla rovina Macbeth, che ne maledice l'ambiguità del parlare [cfr. *Macb.* I, III e V, vii]^[15]. Infine, il riferimento hegeliano è all'*Amleto*, e precisamente alla manifestazione dello spirito paterno [cfr. *Haml.* I, v], per la quale tuttavia in *Amleto* si insinua il dubbio che lo spirito che si è presentato possa invece

essere il diavolo. Si tratta pertanto di intendere il senso di questa successione nell'economia dell'argomento hegeliano [cfr. *Haml.* II, II]^[16]. Sul piano degli effetti dell'ambiguità linguistica, la coscienza di chi crede alle parole della Pizia non è diversa da quella che si lascia irretire dal linguaggio bifido delle streghe; e tuttavia quest'ultima è meno «pura», evidentemente perché traviata dalla sete di potere, che esclude Macbeth da ogni possibile salvezza [cfr. *HW* XV, 560; *Est*, 1370-1371]. Sembra richiedersi pertanto una coscienza che sia in un certo senso purificata da questo pathos negativo, e insieme meno ingenua e «più assennata» di quella che confida nelle parole dell'oracolo: appunto la coscienza di Amleto, la cui inclinazione parrebbe indicare la strada psicologica e riflessiva battuta dal tragico moderno. Ma qui, tuttavia, quella coscienza è condannata al dubbio e all'inazione. Ci sono allora buoni motivi per ritenere che in questa densa pagina della *Fenomenologia* Hegel voglia accennare alle ragioni per cui la poesia tragica, che certo non è assente nella cultura moderna, quanto alla sua «suprema destinazione» (per parafrasare un celebre passo dell'*Estetica*) sia e rimanga una peculiarità del mondo antico, e spiegare che per il suo superamento bisognerà percorrere un'altra strada: appunto la dialettica storica dei generi poetici e il superamento del tragico.

Ma è opportuno procedere per gradi. Si è detto che la tragedia costituisce un momento essenziale del processo di razionalizzazione della coscienza; e ciò si traduce, innanzitutto, nel radicalizzarsi della crisi della religiosità olimpica che si era affacciata nell'*epos*. La «mancanza di effettività» che già Eschilo, nelle *Eumenidi*, finiva per attribuire insieme ad Apollo e all'*Erinni*, segna «il ritorno del loro invasamento spirituale e della loro attività nella

semplicità di Zeus». Ma con ciò la contraddittorietà delle figure divine risulta ormai insostenibile:

Questo destino porta a compimento lo spopolarsi del cielo, cioè di quella commistione priva di pensiero fra l'individualità e l'essenza: una commistione tramite cui il fare dell'essenza appare come un fare incoerente, accidentale, indegno di sé; infatti, aderendo solo superficialmente all'essenza, l'individualità è inessenziale. La cacciata di simili rappresentazioni prive di essenza, che veniva sollecitata da alcuni filosofi dell'antichità, incomincia dunque già in generale nella tragedia, perché in essa la suddivisione della sostanza è dominata dal concetto, per cui l'individualità è l'individualità essenziale, e le determinazioni sono i caratteri assoluti [PhdG, 691].

Dunque l'individualità umana deve riconoscere che il destino degli dèi e quello delle potenze etiche incarnate dagli eroi dipendono da lei; e la stessa cosa vale per il coro, ancora condannato alla *compassione* inattiva dalla convinzione che la «vita divina» sia «qualcosa di estraneo». Ma questo processo di razionalizzazione non può che portare alla decostruzione stessa del principio che rendeva possibile quel tipo di dramma. Essa implica ormai l'oblio della persona dell'attore che si cala nel suo personaggio, e l'identificazione dello spettatore con le vicende di quest'ultimo:

nella misura in cui la coscienza coopera all'azione e appartiene ai caratteri, questa unificazione – poiché quella vera, fra il Sé, la sostanza e il destino, ancora non si dà – è un'unificazione esteriore, è un'*ipocrisia istrionica*: l'eroe che appare di fronte allo spettatore qui si disgrega nelle due componenti della sua maschera e dell'attore, cioè nella persona e nel Sé effettivo [PhdG, 692-693].

Smascherato questo meccanismo, l'effetto tragico non può più aver luogo – o meglio, all'identificazione istrionica deve

inevitabilmente sostituirsi un'altra, ancora più radicale.

10. La commedia, o il servo senza il signore

Una volta denunciata, l'ipocrisia istrionica non potrà tuttavia essere superata in quanto semplicemente rimossa, bensì necessiterà di essere *aufgehoben* e dunque anche conservata: essa anzi verrà a costituire, fra le altre cose, una delle caratteristiche principali dell'(anti-)eroe comico. La tragedia classica, che pure è la forma di arte suprema, deve lasciare il posto alla commedia proprio perché il suo significato in largo senso politico, agli occhi di Hegel, non sta nella capacità di attingere a valori eterni, ma semmai consiste proprio nel suo inevitabile declino storico. Si potrebbe dire che il problema, anche per Hegel, è l'effetto del dramma sullo spettatore, ma non già nel senso tradizionale della *Wirkungsästhetik* (ossia degli effetti psico-fisiologici suscitati dello spettacolo tragico), bensì piuttosto nel senso della *Wirkung* culturale d'un fenomeno che solo una *Realästhetik* può adeguatamente descrivere: ossia nel senso di una «filosofia dell'opera d'arte e della storia dell'arte e della poesia» [Szondi 1991b; trad. it. 2007, 10].

Si tratta di vedere dunque come Hegel presenti il passaggio alla commedia [VII.b.c/γ][17]. Quando sia gli dèi sia gli eroi si palesano nella loro uguaglianza relativa, al cospetto della sovrastante potenza assoluta del Fato, quest'ultima non può venire a sua volta ragionevolmente concepita con tratti individuali (altrimenti finirebbe per confondersi daccapo con una divinità o con un singolo eroe). Essa piuttosto si svela coincidente con l'attività stessa dell'autocoscienza, ossia lo spirito₁, che esprimendosi nella parola e nel linguaggio si mostra come ciò che vi è di più effettivo e reale. Tutto questo

corrisponde riflessivamente al mondo dell'*arte spirituale* [VII.b.c], della quale infatti la commedia è l'esito estremo, rispecchiando fra l'altro in modo eccellente aspetti e contraddizioni della tormentata democrazia ateniese al termine del V secolo:

quando il principio della singolarità del *demos*, nella sua separazione dall'universale, si presenta nella figura vera e propria della realtà effettiva, avanza manifeste pretese sulla comunità – della quale peraltro è la segreta rovina – e le dà un allestimento istituzionale, si svela allora immediatamente il contrasto fra l'universale, inteso come teoria, e ciò che è da farsi nella pratica: si svelano il totale disimpegnarsi degli scopi propri della singolarità immediata dall'ordine universale, e lo scherno che quella singolarità riserva a quest'ultimo [PhdG, 695].

Infatti, quale si rivela ormai la verità autentica della poesia drammatica? Quale forza, mascherata da Fato o da *Anánke*, trascina gli dèi e gli eroi a muoversi e a difendere il proprio *pathos* fino a confliggere e a soccombere – se non appunto la poesia medesima, che è prodotto della libera attività umana consapevole di sé? La commedia di Aristofane, al quale pensa soprattutto Hegel nella stesura di queste pagine, si colloca nel pieno di un'epoca ormai sospinta su più fronti alla razionalizzazione delle potenze etiche: l'epoca dei sofisti e di Socrate. Proteso alla ricerca di che cosa siano le «semplici idee del *bello* e del *bene*», il «*pensare* razionale» ha ormai ricondotto le vicende degli dèi e degli eroi a una trama del tutto umana, e ha palesato che perfino il «destino» che le spinge ad agire può essere spiegato da un tornaconto personale, da un impedimento fisico, da una circostanza del tutto banale: la sacralità che spettava al tragico in un certo senso viene nel comico «demitizzata» [Vattimo 1970, 83]. Quasi parafrasando fra le righe le *Nuvole* di Aristofane, Hegel riassume così questo

stato di cose:

Poiché dileguano la determinazione accidentale e l'individualità superficiale accordate dalla rappresentazione alle essenzialità divine, a queste ultime, secondo il loro lato *naturale*, non resta ancora che la nudità della loro esistenza immediata; sono nuvole, sono un fumo che dilegua, proprio come fanno quelle rappresentazioni. Una volta che, secondo la loro essenzialità *pensata*, esse sono divenute i *semplici* pensieri del *bello* e del *bene*, queste essenzialità sopportano di venire riempite con qualsivoglia contenuto. La forza del sapere dialettico lascia le leggi e le massime determinate dell'agire in preda al piacere e alla leggerezza della gioventù, che ne è traviata; e mette armi per l'inganno in mano alle ansie dell'età avanzata, la cui preoccupazione si riduce alla singolarità della vita. I puri pensieri del bello e del bene, una volta liberati dall'opinione, che racchiude in sé la loro determinatezza intesa sia come contenuto, sia come assoluta – quella fissità a cui si attiene la coscienza –, mostrano dunque lo spettacolo comico per cui finiscono per svuotarsi, e proprio in tal modo divengono ludibrio per l'opinione e per l'arbitrio dell'individualità accidentale [PhdG, 696].

Per illustrare la nuova figura della coscienza che si è venuta delineando in questa pagina, Kojève [1947; trad. it. 1996, 317] ha coniato la formula efficace di una *servitù senza signoria*: «Aristofane è un già-Borghese, che ha nostalgia della passata Signoria, [...] Eschilo è un ancor-Signore, che ha nostalgia della Borghesia imminente». Il cittadino della democrazia ateniese che costituisce lo spettatore ideale di Aristofane dunque «cerca la verità; è la dialettica di Socrate che distrugge tutto: il relativismo, l'ironia critica, l'impiego delle nozioni vuote ("astratte") del Bello e del Bene» [ibidem, 318]^[18]. L'uomo cioè è finalmente giunto alla consapevolezza che l'essenza del divino risiede nel suo proprio fare, ossia in quell'attività che plasma le figure olimpiche ed eroiche appunto come *rappresentazioni*.

La comicità può così scaturire dalla circostanza che tutti i personaggi ormai si rivelano differenti da quello che inizialmente apparivano, e anche da ciò che pretendevano di essere: non già potenze superiori o estranee, bensì appunto maschere e travestimenti dell'uomo comune portato sulla scena.

Il Sé che qui entra in scena col significato di qualcosa d'effettivo gioca con la maschera, una volta che l'ha indossata per essere il proprio personaggio; ma uscendo da questa parvenza, ben presto si presenta nuovamente nella sua nudità e nella sua dimensione abituale; dimensione che esso mostra non differente da quella del Sé vero e proprio: tanto dall'attore quanto dallo spettatore [PhdG, 694].

È il trionfo della *singularità del Sé*, che ormai costituisce «l'unica realtà effettiva» in cui la religione artistica trova il proprio supremo compimento.

Dato che la coscienza singola, nella certezza di se stessa, è ciò che si presenta come questa potenza assoluta, tale potenza ha perduto la forma di qualcosa di *rappresentato*, di *separato* in generale dalla coscienza e a essa estraneo – quali erano la statua, o anche la bella corporeità vivente, o ancora il contenuto dell'epos nonché le potenze e i personaggi della tragedia; e l'unità non è nemmeno quell'unità *inconsapevole* che era propria del culto e dei misteri; anzi, l'autentico Sé dell'attore coincide con il suo personaggio, e così pure lo spettatore, il quale in ciò che gli viene rappresentato si trova pienamente a casa propria, e vede in gioco se stesso [PhdG, 697].

L'effetto del comico è allora in qualche modo rassicurante per la coscienza: esso mostra che il mondo non costituisce più un luogo inospitale ed estraneo, nel quale a predominare sono potenze ed entità sconosciute, ma è un universo propriamente umano, in cui l'uomo non

incontra altri che se stesso e si rispecchia solamente nella propria immagine. Il che significa: il divino, che già in precedenza si era manifestato come opera umana, ma che ancora non era saputo come tale, ora si disvela come attività dello spirito, proprio grazie alla decisiva mediazione del linguaggio; infatti è stata la poesia, nelle sue varie forme, a mostrare che l'indipendenza della figura divina (ancora tale, per esempio, nella statua marmorea) può manifestarsi come un *fare* proprio dello spirito, che ne costituisce l'unica realtà effettiva. Il che costituisce la premessa della dissoluzione dell'infelicità della coscienza; infatti, secondo le celebri parole di Hegel, questo

è il ritorno di tutto ciò che è universale nella certezza di se stesso, la quale è pertanto questa perfetta mancanza di paura e la perfetta inconsistenza essenziale di tutto ciò che è estraneo; ed è un benessere e un abbandonarsi al benessere da parte della coscienza, quali, al di fuori di questa commedia, non si trovano più [PhdG, 697-698]^[19].

11. Il tradimento della sostanza

Il divenire dell'arte spirituale, insieme con il ruolo in esso svolto dal linguaggio, costituisce pertanto un passaggio decisivo, con il quale però nella *Fenomenologia* l'arte stessa giunge al proprio limite nella capacità di dare figura al divino [cfr. Gethmann-Siefert 2005, 221], mentre anche il «benessere» che il comico sembrava aver garantito alla coscienza si rivela un equilibrio instabile. Se è vera l'osservazione di Hyppolite [1946; trad. it. 1972, 677-678] secondo cui lo spirito artista «conosce solo la luce del giorno», la decadenza del mondo classico, il declino della sua solarità e il passaggio a una nuova infelicità della coscienza saranno così i presupposti storici anche per un cambiamento nella *Gestaltung* della religione. Citando

l'evangelista Matteo, Hegel aveva già scritto che «questa forma è la notte in cui la sostanza fu tradita, e si fece soggetto» [PhdG, 654; cfr. Matteo 26,20]. Ciò significa che si è ormai determinato il passaggio dello spirito alla forma della soggettività consapevole di sé: «la religione artistica, infatti, *produce* la figura dello spirito, e in essa pone quindi il *fare*, ossia l'*autocoscienza*, che nella terribilità della sostanza non fa che dileguare, e non coglie se stessa nella fiducia» [PhdG, 699].

Perdita della fiducia vuol dire qui che ogni legame della religione con la sostanzialità e la bellezza del mondo etico si è ormai sciolto, quasi che lo spirito stesso avesse in qualche modo preso le distanze dalle proprie opere. In particolare, l'integrazione che sembrava garantita dall'arte ha finito quasi per rinnegare se stessa, consumata dalla risata della commedia, che ha definitivamente smascherato l'ipocrisia costitutiva della rappresentazione artistica (e in questo, forse, non sarebbe insensato vedere un'ulteriore affondo di Hegel nei confronti dell'ideale di arte propugnato da Schelling nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* del 1800, e poi da questi ulteriormente rielaborato nella prospettiva della filosofia dell'identità nei primi anni del secolo XIX). Vale la pena di leggere la lunga citazione hegeliana.

Nello statuto giuridico, il mondo etico e la religione che gli è propria sono immersi nella coscienza comica, e la coscienza infelice consiste nel sapere della *totalità* di questa perdita. Agli occhi di tale coscienza è perduto tanto lo spontaneo valore della sua personalità immediata, quanto quello della sua personalità mediata, cioè di quella *pensata*. Allo stesso modo, è ridotta al silenzio pure la fiducia nelle eterne leggi degli dèi, così come tacciono gli oracoli, che davano a conoscere il particolare. Le statue, ora, sono cadaveri dai quali è fuggita l'anima che vi infondeva la vita,

e anche gli inni sono parole cui è sfuggita la fede; le mense degli dèi sono prive di cibo e bevanda spirituali, mentre dai suoi giochi e dalle sue feste la coscienza non sente più ritornare quella gioiosa unità fra sé e l'essenza. Alle opere della Musa manca la forza dello spirito, al quale la certezza di se stesso è sorta proprio dallo schiacciamento degli dèi e degli uomini. Ormai, a questo punto, tali cose sono ciò che esse sono per noi: bei frutti staccati dall'albero; un destino benevolo ce li ha offerti, al modo in cui li porge una fanciulla; non ci sono più la vita effettiva della loro esistenza, non l'albero che li portava, non la terra né gli elementi che ne costituivano la sostanza, e nemmeno il clima che ne costituiva la determinatezza, ossia l'alternarsi delle stagioni che governavano il processo del loro divenire. – Così il destino, con le opere di quell'arte, non ci rende il loro mondo, non ci dà la primavera e l'estate della vita etica, in cui esse erano fiorite e maturate, ma unicamente il velato ricordo di questa realtà effettiva [PhdG, 702-703].

Si può osservare, di passaggio, che questa pagina della *Fenomenologia* ricorda per molti aspetti alcuni versi dell'elegia di Hölderlin *Pane e vino* (1800-1801)^[20], anche se non è meno opportuno sottolineare la presa di distanza speculativa, da parte di Hegel, da un contesto appunto eccessivamente “elegiaco”. Infatti la messa a morte degli dèi – o, più semplicemente, la *Entvölkerung des Himmels* – nella commedia ha preparato il terreno per qualcosa di filosoficamente nuovo; anche se dapprima sarà la *religione rivelata* [VII.c] a esprimere la consapevolezza superiore «della perdita d'ogni essenzialità in questa certezza di sé, e della perdita proprio di questo sapere di sé, della perdita tanto della sostanza quanto del Sé; è quel dolore che trova enunciazione nella durezza delle parole: Dio è morto» [PhdG, 702]. Solo la religione rivelata riconoscerà infatti il senso profondo della *Menschwerdung*, del «farsi uomo dell'essenza divina» [PhdG, 699]. Nel cristianesimo, dice Hegel, il senso del cammino dello spirito¹ troverà la propria

rivelazione completa, l'incarnazione effettiva; la morte e la risurrezione di Dio nella comunità saranno l'esistere stesso dello spirito autoconsapevole: la riconciliazione fra spirito finito e spirito infinito.

Ma questi sono temi che vanno ben al di là dei limiti imposti a questo capitolo, il quale potrà avviarsi al termine – concludendo anche il percorso complessivo tracciato da questa interpretazione dell'opera hegeliana del 1807 – piuttosto introducendo le parole con le quali la *Fenomenologia dello spirito* descrive l'unico modo in cui il presente può ormai atteggiarsi, al cospetto dei frutti che la religione artistica gli ha lasciato in eredità. – Privata della possibilità di accedere all'antica bellezza in modo immediato, la coscienza adesso

è quel fare esteriore che terge questi frutti da qualche goccia di pioggia o granello di polvere, e al posto degli elementi interni della realtà effettiva etica, che li circonda, li produce e vi infonde il proprio spirito, erige l'immensa struttura degli elementi morti della loro esistenza esteriore – il linguaggio, la dimensione storica e così via – non al fine di viverci dentro, bensì solamente per rappresentarli entro di sé. Ma la fanciulla che offre quei frutti ormai colti è più della loro natura, la quale li offriva immediatamente nel dispiegarsi delle sue condizioni e dei suoi elementi – l'albero, l'aria, la luce e così via; infatti la fanciulla riunisce tutto ciò, in una maniera superiore, nella radiosità dello sguardo consapevole di sé e del gesto del porgere; allo stesso modo, lo spirito del destino è più della vita etica e della realtà effettiva di quel popolo, perché esso, nell'offrirci tali opere d'arte, è l'*interiorizzazione ri-cordante* dello spirito, che in quelle opere è ancora *alienato nell'esteriorità* [PhdG, 703-704].

Nel farsi interprete del passato, l'elemento fluido del linguaggio, con il suo residuo rappresentativo, dovrà imparare a funzionare *performativamente*, cioè come *medium*

comunitariamente condiviso da chi è disposto a offrire una *chance* concreta alla riconciliazione (*Versöhnung*) dello spirito.

È la peculiare e vertiginosa struttura della *Fenomenologia* infatti a far sì che, trattando della religione [VII], ci si trovi, rispetto alle pagine dello spirito₂ [VI] dedicate al perdono, a un livello più elevato della ascesa fenomenologica: grado che tuttavia rimanda a un momento della ricostruzione della sua storia filosofica più remoto di quello appena *aufgehoben*. Si tratta d'una circolarità che non esiterei a definire tecnicamente ermeneutica: solamente dopo aver decostruito il linguaggio e averne smascherato l'uso distorto la coscienza è in grado di interrogarsi su quale abbia potuto essere il significato d'un *in sé* capace di manifestare la relazione fra interiorità ed exteriorità, sia pure esprimendola in forma rappresentativa, cioè *in figura*. Non può rivelarsi forse anche questo un senso ermeneuticamente promettente in cui interpretare il sapere assoluto – cioè un sapere che, come dice Hegel, deve apprestarsi a «sapere se stesso nel proprio contrario assoluto» [PhdG, 623]? In-sé, cioè dal punto di vista dell'autocoscienza dello spirito₁, sarà già (stata) la religione rivelata a offrire la possibilità di redimere la caducità, rendendo possibile la riconciliazione e il perdono. Ma si tratta di una *chance* assolutamente fallibile, se è vero che qui la verità deve presentarsi come quella «luce aurorale» dell'*Aufgang* nel cui meriggio molte virtualità non saranno realizzate, saranno tradite molte promesse – le quali tuttavia, proprio per questo motivo, continueranno a richiedere la carità di uno spirito svincolato dalla rigidità della lettera^[21].

Con questo però, il lavoro filosofico scopre di essere

ritornato agli inizi. Per dirla con Foucault, è qui infatti che si ripropone nella sua massima radicalità l'alternativa fra le tentazioni dell'«edificio dell'astrazione» da una parte e, dall'altra, un'universalità che sappia davvero farsi concreta – un pensare che abbia imparato a «tendere l'orecchio, chinarsi verso questo borbottio del mondo, tentare di scorgere tante immagini che mai sono state poesia, tante fantasie che mai hanno raggiunto i colori della veglia»^[22].

Da tempo, ormai, «tutte le condizioni della sua venuta sono presenti» [PhdG, 704].

[1] Di per sé la certezza sensibile, insomma, non permetterebbe ancora la descrizione di un'«esperienza dell'esperienza», perché esclude la negazione determinata: il mero *meynen*, come s'è più volte ricordato, è infatti privo di quel tanto d'universalità (categoriale, linguistica, ecc.) che è indispensabile per esprimere ogni individuale intenzione di senso. Si veda in proposito Wiehl [1966,118, 122-123].

[2] Cfr. le considerazioni di Drilo [2007], sulle quali di passaggio mi permetto di notare: quando presenta giustamente la prestazione della religione artistica in termini di «integrazione dell'assoluto nella vita del popolo», Drilo mi pare accentui tuttavia (forse sulla scorta delle *Lezioni di estetica*?) una concezione sostantiva dell'assoluto («das Absolute») di ascendenza schellinghiana – la quale, nella *Fenomenologia*, lascia spazio a una concezione piuttosto aggettivale: insomma non tanto l'«Assoluto» con la maiuscola, conoscibile solo intuitivamente, ma il *sapere* assoluto, come termine di un cammino in cui l'autoconsapevolezza dello spirito si sviluppa per via processuale (cfr. *supra*, p. 86, nota 7).

[3] È evidente l'interesse di questa pagina rispetto agli interrogativi della presente ricerca. In proposito, si tratterebbe di approfondire tuttavia perché Kojève ricorra qui al termine «Saggio» (in che senso esso è equivalente a *Wissenschaftler*, come ci si domandava nell'introduzione?), e soprattutto bisognerebbe vedere se l'uso deliberato della nozione di «Teologia» per descrivere l'insieme del

capitolo sulla religione non sia in questo contesto piuttosto equivoco.

[4] Si noti come tale nuova immediatezza riproduca, a un diverso livello, quell'immediatezza che caratterizza quasi paradigmaticamente la certezza sensibile (la quale, nel suo orizzonte prelinguistico, costituisce tuttavia un paradigma vuoto e privo di contenuti reali). Il continuo riprodursi di parallelismi dialettici, nella loro plasticità, conferma ulteriormente anche in ambito estetico che il metodo dialettico presentato nella *Fenomenologia* «consiste nella messa in questione discorsiva di certezze presupposte, e si definisce sia come negazione d'una certezza solo presunta, sia come ricerca della verità che ne sta alla base e a fondamento» [Gethmann-Siefert 2005, 205]; anche in questo senso la dialettica hegeliana può così essere letta come sviluppo, ampliato alla concretezza dei contenuti, dello spirito che improntava la rivoluzione trascendentale kantiana.

[5] La citazione è in Hyppolite [1946; trad. it. 1972, 659] (ove si trova anche la definizione del capitolo sulla religione quale «noumenologia» dello spirito).

[6] Su questo aspetto cfr. Pagano [1992, 109-152].

[7] Cfr. su questo punto Szondi [1991b; trad. it. 2007]; nonché le considerazioni di Gadamer [1971; trad. it. 1996², 122-135].

[8] È stato sottolineato opportunamente come il richiamo a una presunta “naturalità” della differenza sessuale non sia qui del tutto esente da equivoci, per la coerenza dell'argomentazione hegeliana. Cfr. Vattimo [1970, 55].

[9] La *Bildung* potrà così definirsi come l'insieme dei modi di atteggiarsi e di *giudicare* (dunque, anche i relativi usi del linguaggio) che lo spirito assume nei confronti di un mondo dal quale si sente scisso – e proprio in ragione di tale scissione, si noti, il suo modo di esprimersi filosoficamente non potrà arrestarsi alla dimensione diairetica e pre-scientifica del giudizio, ma dovrà spingersi infine al di là del raziocinio (*räsonnieren*). È in queste complesse pagine che Hegel presenterà, fra le altre cose, la lotta fra la fede (nella forma della superstizione) e l'illuminismo [VI.b.II.a], descrivendo le varie fasi d'una vicenda destinata a concludersi con il terrore rivoluzionario, suprema affermazione nichilistica nei confronti del reale. È la «furia del dileguare» con cui la coscienza non vuole lasciar sussistere

alcunché al di fuori di sé, per il timore di mettere ulteriormente in questione l'uso di una libertà tanto faticosamente conquistata, quanto ormai paralizzante proprio perché assoluta. Che si tratti di un comportamento autodistruttivo, lo palesa la sorte dei capi rivoluzionari (Danton, Robespierre...), la quale prelude a un ulteriore ribaltamento dialettico: il ritorno della coscienza entro di sé sarà allora costituito dalla moralità [VI.c]. – Sulla *Bildung* come prodotto di una *Reflexionskultur*, e la sua continuità con il «sistema» hegeliano, cfr. W. Marx [1971, 59-70].

[10] Per questo spunto, interessante anche in chiave di un'ermeneutica post-hegeliana, cfr. Drilo [2007, 128].

[11] Dunque, come è stato osservato, nel postulare il significato pressoché universale dell'arte greca, la *Fenomenologia dello spirito* rappresenta tutt'altro che un classicismo acritico: la sua denuncia dell'inconsistenza costitutiva di Omero è non meno radicale della critica mossa da Socrate nella *Repubblica* platonica all'ignoranza del poeta o all'arte come imitazione di secondo livello [Shapiro 1976, 24, 29].

[12] «Soltanto nell'uguale assoggettamento di tutt'e due i lati il diritto assoluto ha trovato compimento, e solo così ha fatto la sua comparsa la sostanza etica intesa come la potenza negativa che li inghiotte entrambi: è comparso, cioè, il destino onnipotente e giusto» [PhdG, 414]. Rispetto alle due potenze in conflitto, a decidere sarà dunque il destino (*Schicksal*).

[13] Cfr. Gethmann-Siefert [2005, 211]. Sul ruolo della tragedia nella *Fenomenologia dello spirito*, e più in generale nell'evoluzione del pensiero hegeliano, rimando anche ai paragrafi relativi in Gentili e Garelli [2010, 133-143], con indicazioni bibliografiche.

[14] Osservo di passaggio che, nel quadro dell'argomentazione hegeliana, *Furcht* e *Mitleid* costituiscono non tanto i caratteri positivi della forma d'arte tragica, quanto piuttosto i suoi limiti costitutivi: come mostrerà il successivo passaggio alla trattazione della commedia, essi rivelano infatti la persistenza di una forma di *infelicità della coscienza*, che avverte ancora di essere come sovrastata dal mondo. La tragedia ha infatti reso artista l'eroe; ma solo la commedia colmerà lo iato fra questo artista/eroe e il pubblico [cfr. Shapiro 1976, 30-31].

[15] Si veda, a questo proposito, l'osservazione contenuta nelle *Lezioni di estetica*: da un lato, certamente, «le streghe nel *Macbeth* appaiono come potenze esterne che predeterminano a Macbeth il suo destino»; e tuttavia, dall'altro, «ciò che esse annunziano è il suo intimo e più segreto desiderio, che in questo modo, solo apparentemente esterno, giunge e si rivela a lui», garantendone l'autonomia decisionale, e dunque la piena responsabilità tragica [HW XIII, 299; Est, 260].

[16] Per una contestualizzazione di questa difficile pagina hegeliana nell'argomento complessivo della *Fenomenologia*, e più in generale nella complessa e problematica relazione fra tragico, conciliazione e dialettica nella prospettiva di Hegel, cfr. Pöggeler [1993², 93-95 e 99-100].

[17] Per una presentazione generale della commedia come *télos* dell'espressione artistica nella filosofia di Hegel cfr. Schulte [1992, 209-281] e Law [2000, con ulteriori indicazioni bibliografiche nell'apparato, 128-130]. Sull'Aristofane di Hegel cfr. Holtermann [2004, 109-117], che propende infine per l'aspetto sostanzialmente conservatore di questa lettura, soprattutto nella successiva ricezione in area tedesca. Per un'ampia rassegna della presenza di Aristofane in queste pagine della *Fenomenologia* cfr. Loewenberg [1965, 326-333], Shapiro [1976, 30-32, 35] e soprattutto Harris [1997, vol. II, 632-639]. Ho tentato una più ampia interpretazione del significato della commedia antica nella *Fenomenologia dello spirito* in Garelli 2011 (in corso di pubblicazione).

[18] Bisogna peraltro aggiungere: poiché nella lettura che Kojève dà di queste pagine della *Fenomenologia* l'equazione «Borghese = Servo senza Signore» sembra avere un valore alquanto generale, tale interpretazione più che alla commedia di Aristofane parrebbe adattarsi all'*Amleto* shakespeariano, al quale si accennava in precedenza (in quanto *Amleto* è «Tragedia d'Intellettuale»: «l'Intellettuale può essere tragico perché, non lavorando, assomiglia al Signore. Però, nemmeno lotta, e in questo assomiglia al Servo») [ibidem, 316]. Senza questa precisazione, temo che l'adozione incondizionata dello slogan «Servo senza Signore» nel contesto della trattazione della poesia comica corra il rischio di rivelarsi almeno in parte equivoca. – Quanto all'opportunità di non assimilare semplicemente le categorie di ironia e comico, va detto comunque –

con Scheier [1980, 580] – che esse nell'estetica hegeliana condividono quantomeno un aspetto: tutto, ai loro occhi, è *Schein*. È condivisibile peraltro anche l'osservazione di Law [2000, 124] secondo cui se il comico per Hegel «preserva» comunque il suo contenuto (dove, aggiungo, anche il «benessere» che ne deriva), la satira e l'ironia, in quanto forme di humor soggettivo, lo distruggono [cfr. HW XIII, 97].

[19] Così commenta questa pagina Shapiro [1976, 31]: «the spirit of comedy is to rejoice in the destination and dissolution of all the elements of tradition and custom which it negates. In this respect it is the antithesis of what Hegel calls the unhappy consciousness».

[20] «Ma dove sono le famose? Dove fioriscono le corone festive? | Tebe appassisce e Atene: non più scrosciano le armi | In Olimpia e i carri d'oro alle gare, | Né più si inghirlandano dunque le navi corinzie? | Perché tacciono anch'essi gli antichi sacri teatri | e non gioisce la rituale danza? | Perché non segna un dio come un tempo la fronte dell'uomo, | Né stampa il suo suggello sul colpito? | O anche è venuto, lui stesso, e ha preso figura d'uomo; | Ha chiuso e compiuto, consolando, il convito celeste. || Troppo tardi, amico, giungiamo noi. Vivono certo gli dèi | Ma là, sul nostro capo, in un altro mondo» [Hölderlin 1801; trad. it. 1958, 104].

[21] Il sapere assoluto si presenterebbe così come un pensiero che è capace di trattenersi presso la contraddizione, riconoscendola senza annullarla; e che – come ha scritto Bodei [1975, 262] – «si pone esso stesso nello sviluppo del linguaggio, produce nuove forme linguistiche, sposta in avanti, con le barriere dell'intelletto, quelle della coscienza comune». – Del resto, il sapere assoluto non coincide con il contenuto assoluto del sapere. Alla verità dello spirito appartiene infatti di non essere mai «colta in modo compiuto», e ciò proprio per la più volte ormai richiamata «inadeguatezza di ogni enunciato fisso» [Bubner 1974, 139-141]. Anche Pinkard [1994, 267-268, 343 e *passim*] ha suggerito di leggere la conclusione della *Fenomenologia dello spirito* anzitutto come documento d'una modernità che cerca di definirsi in termini di autogiustificazione. «La dialettica non si conclude nel sapere assoluto», giacché proprio lì, ovvero solo dopo aver analizzato il cammino che l'ha resa ciò che è, essa si trova di fronte al compito di «rinnovare se stessa». In questo senso, Pinkard si è opposto alla lettura della *Fenomenologia* come di un sistema chiuso: la sua *provisionality*, piuttosto, costituisce una permanente riflessione sulla

dimensione comunitaria umana.

[22] Le citazioni sono tratte rispettivamente da Foucault [1970; trad. it. 1972, 57] e [1961; trad. it. 2006, 14].

Fonti

I testi sono citati sulla base delle edizioni elencate qui di seguito. La sigla (ove necessario) è seguita dal volume (in cifra romana) e dall'indicazione della pagina (in numero arabo). Le traduzioni sono state in molti casi ritoccate, per ragioni di correttezza o di uniformità lessicale.

a) Opere di Hegel

AJ Aforismi. Il quaderno d'appunti di Jena, a cura di C. Vittone, premessa di R. Bodei, Monza, Vittone Editore, 2006.

Enc Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, a cura di B. Croce, Roma-Bari, Laterza, 1989.

Epist Epistolario I (1785-1808), a cura di P. Manganaro, Napoli, Guida, 1983.

Est Estetica, a cura di N. Merker e N. Vaccaro, prefazione di S. Givone, Torino, Einaudi, 1997.

FD Lineamenti di filosofia del diritto, a cura di F. Messineo, con le *Note autografe di Hegel* a cura di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1965³.

FSJ Filosofia dello spirito jenese, a cura di G. Cantillo, Roma-

Bari, Laterza, 2008.

GEL Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Parte prima: la Scienza della Logica, a cura di V. Verra, Torino, Utet, 1981.

GW Gesammelte Werke, a cura della Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften e della Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968 ss.; in particolare vengono citati:

IV Jenaer kritische Schriften, a cura di H. Buchner e O. Pöggeler, 1968;

V Schriften und Entwürfe (1799-1808), a cura di M. Baum e K.R. Meist, con la collaborazione di Th. Ebert, 1998;

VI Jenaer Systementwürfe I, a cura di K. Düsing e H. Kimmerle, 1975;

VIII Jenaer Systementwürfe III, a cura di R.-P. Horstmann e J.H. Trede, 1976;

IX Phänomenologie des Geistes, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, 1980;

XX Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, a cura di U. Rameil, W. Bonsiepen e H.C. Lucas, 1992;

XXI Wissenschaft der Logik, Bd. I, Die objektive Logik, Erstes Buch. Die Lehre vom Sein (1832), a cura di F. Hogemann e W. Jaesche, 1985.

HW Werke, 20 voll., a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970.

LFR *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, Roma-Bari, Laterza, 1983.

LStF *Lezioni di storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1981 ss.

PhdG *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg e Würzburg, Goebhardt, 1807; trad. it. *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008 (l'edizione italiana riporta la paginazione originale, ed è condotta sulla base del testo stabilito in GW IX; ove ciò sembrasse utile, si sono riportati fra parentesi quadre [] anche i rimandi alle sezioni dell'opera hegeliana così come indicizzate in questa edizione).

PSC *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano, Mursia, 1990.

SL *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, trad. riveduta da C. Cesa, 2 voll., Roma-Bari, Laterza, 1988.

STG *Scritti teologici giovanili*, a cura E. Mirri, trad. it. di N. Vaccaro ed E. Mirri, Napoli, Guida, 1989.

b) Altre fonti

Ariosto, L.

Orlando Orlando furioso, a cura di M. Turchi, presentazione di E. Sanguineti, Milano, Garzanti, 1982.

Aristofane

Nubes

Vespae

Pax Aristophanis Comoediae, vol. I, a cura di F.W. Hall e W.M. Geldart, Oxford, Clarendon, 1933.

Aristotele

Opera, a cura di I. Bekker e O. Gigon, Berlin, de Gruyter, 1960.

De an. L'anima, a cura di G. Movia, Milano, Rusconi, 1996.

Eth. Nic. Etica Nicomachea, a cura di C. Mazzarelli, Milano, Rusconi, 1990.

Metaph. Metafisica, 2 voll., a cura di G. Reale, Napoli, Loffredo, 1968.

Poet. Poetica, a cura di P. Donini, Torino, Einaudi, 2008.

Castiglione, B.

Cortegiano Il libro del Cortegiano, a cura di E. Bonora, Milano, Mursia, 1988.

Cicerone

Laelius L'amicizia, a cura di E. Narducci, trad. it. di C. Saggio, Milano, Rizzoli, 1985.

Condillac,

CEPh Oeuvres philosophiques, Paris, Puf, 1947-1951.

Descartes, R.,

DAT Oeuvres, a cura di C. Adam e P. Tannery, Paris, Cerf, 1896-1911.

MeOR Cartesio, *Opere filosofiche II. Meditazioni metafisiche, Obbiezioni e risposte*, trad. it. di A. Tilgher riv. da F. Adorno, a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1990.

Diderot, D.

Nipote *Il nipote di Rameau*, trad. it. di L. Herling Croce, apparati di A. Pasquali, Milano, Rizzoli, 1981.

Esopo

Favole, a cura di E. Cava Valla, Milano, Rizzoli, 2004.

Fedro

Fabulae Le favole di Fedro liberto di Augusto ripurgate in volgar prosa toscana [...], a cura di S.M. Zappalà, Bassano, Remondini, 1823.

Hölderlin, F.

1795 *Urtheil und Seyn*, trad. it. *Giudizio, possibilità, essere*, in Id., *Sul tragico*, a cura di R. Bodei, Milano, Feltrinelli, 1980, pp. 75-76.

1801 *Pane e vino*, in Id., *Poesie*, a cura di G. Vigolo, Torino, Einaudi, 1958, pp. 101-106.

Kant, I.

A/B *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, Utet, 1970.

AP *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, trad. it. di G. Garelli, introduzione di M. Foucault, Torino, Einaudi, 2010.

CdG *Critica del Giudizio*, a cura di A. Bosi, Torino, Utet, 1993.

KW *Werke in zwölf Bänden*, a cura di W. Weischedel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1968.

LEF *Lezioni di enciclopedia filosofica*, a cura di G. Garelli, Udine, Campanotto, 2002.

La Bruyère, J. de

Caratteri I caratteri, introduzione di G.C. Roscioni, a cura di E. Timbaldi Abruzzese, Torino, Einaudi, 1981.

La Fontaine, J. de

Fables Favole, trad. it. di E. De Marchi, a cura di V. Lugli, Torino, Einaudi, 1958.

Marx, K.

MEF44 *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Torino, Einaudi, 1968.

Molière

Misantr. Il Misanthropo, in Id., *Il teatro*, introduzione di A. di Saint-Beuve, trad. it. di A. Moretti, Roma, Ed. Italiana di Cultura, 1961, vol. I, pp. 285-354.

Nietzsche

Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello (1889), trad. it. di F. Masini, Milano, Adelphi, 2000.

Nuovo Testamento

Nuovo Testamento Greco-Italiano (ed. Nestle-Aland), ed. it. a cura di B. Corsani e C. Buzzetti, Roma, Soc. Biblica Britannica & Forestiera, 1996.

Platone

Platonis Opera, a cura di J. Burnet, Oxford 1899-1905; trad. it. *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1991.

Plutarco

De adulat. Come distinguere l'adulatore dall'amico, a cura e con introduzione di I. Gallo ed E. Pettine, Napoli, D'Auria, 1988.

Seneca

Ad Luc. Lettere a Lucilio, introduzione di L. Canali, a cura di G. Monti, Milano, Rizzoli, 1987.

Shakespeare, W.

Hamlet. Amleto, in Id., *Tutte le opere*, a cura di M. Praz, trad. it. di R. Piccoli, Firenze, Sansoni, 1993, pp. 681-724.

Macbeth. Macbeth, a cura di C. Watts, Wordsworth, Ware (Hertfordshire), 1992; in Id., *Tutte le opere*, a cura di M. Praz, trad. it. di C. Chiarini, Firenze, Sansoni, 1993, pp. 946-974.

Teofrasto

Char. I Caratteri, a cura di G. Pasquali, Milano, Rizzoli, 1979.

Tucidide

Storie Le storie, trad. it. di C. Moreschini, in *Erodoto e Tucidide*, introduzione di G. Pugliese Carratelli, Firenze, Sansoni, 1967.

Studi

Avvertenza. Si riportano di seguito esclusivamente le indicazioni bibliografiche relative agli studi utilizzati (ed eventualmente citati) nel testo. Al cospetto della sterminata produzione di lavori sulla *Fenomenologia dello spirito* e più in generale su Hegel, questa sezione bibliografica non ha pertanto, ovviamente, alcuna pretesa di completezza.

Aa.Vv.,

2008 *Che cos'è il sapere assoluto? Sul capitolo conclusivo della, Fenomenologia dello spirito di Hegel*, in «Verifiche» XXXVII, n. 1-3.

Abbagnano, N.

1982 *Storia della filosofia*, vol. III, Torino, Utet.

Adorno, Th.W.

1963 *Tre studi su Hegel*, trad. it. di F. Serra, Bologna, Il Mulino, 1971.

Apel, K.-O.

1973 *Comunità e comunicazione*, trad. it. di G. Carchia,

introduzione di G. Vattimo, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977.

1986a *Il problema della fondazione di un'etica della responsabilità nell'età della scienza*, trad. it. di G.F. Frigo, in E. Berti (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Genova, Marietti, 1988, pp. 15-46.

1986b *Limiti dell'etica del discorso? Tentativo di un bilancio intermedio*, in T. Bartolomei Vasconcelos, M. Calloni (a cura di), *Etiche in dialogo*, Genova, Marietti, 1990, pp. 28-58.

1988 *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

1992 *Etica della comunicazione*, a cura di V. Mazzocchi, Milano, Jaca Book.

Arendt, H.

1945 *Colpa organizzata e responsabilità universale*, in Ead., *Ebraismo e modernità*, trad. it. di G. Bettini, Milano, Feltrinelli, 1993, pp. 63-76.

1958 *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, introduzione di A. Dal Lago, Milano, Bompiani, 1989.

2003 *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, trad. it. di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2004.

Bagetto, L.

2000 *La figura della parola. Visione e comunicazione nella Fenomenologia dello spirito*, Torino, Trauben.

2005 *L'espressione del servo muto*, Torino, Trauben.

Bagetto, L. e Lévêque, J.-C. (a cura di)

2009 *Immagine e scrittura. Filosofia, pittura, schema*, Roma, Casini.

Baptist, G.

1998 *Das absolute Wissen. Zeit, Geschichte, Wissenschaft*, in Köhler e Pöggeler (a cura di) [1998, 243-259].

Belfiore, E.S.

1992 *Il piacere del tragico. Aristotele e la poetica*, trad. it. di D. Guastini, Roma, Jouvence, 2003.

Bencivenga, E.

1987 *La rivoluzione copernicana di Kant*, trad. it. di A. Jori, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

Bertinetti, P. (a cura di)

2004 *Breve storia della letteratura inglese*, Torino, Einaudi, 2004.

Beyer, W.R.

1988 *Die Rede vom «Geld des Geistes»*, in «Hegel-Jahrbuch», 1988, pp. 13-29.

Bloch, E.

1961 *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, a cura di R. Bodei, Bologna, Il Mulino, 1975.

Blumenberg, H.

1998 *Concetti in storie*, a cura di L. Boella, Milano, Medusa, 2004.

Bodammer, Th.

1969 *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache*, Hamburg, Meiner.

Bodei, R.

1975 *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Il Mulino.

Bottani, L. e Scappini, T. (a cura di)

2008 *Il tragico e l'esperienza estetica*, Vercelli, Mercurio, 2008.

Bouchard, M.

2008 *Storia della clemenza umana*, in M. Bouchard e F. Ferrario, *Sul perdono. Storia della clemenza umana e frammenti teologici*, Milano, B. Mondadori, pp. 1-124.

Brandom, R.

1994 *Making It Explicit. Reasoning, Representing & Discursive Commitment*, Harvard U. P.

2000 *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*,

trad. it. di C. Nizzo, Milano, Il Saggiatore, 2002.

Brinkmann, K.

2003 *Hegel on Forgiveness*, in A. Denker e M. Vater (a cura di), *Hegel's Phenomenology of Spirit. New Critical Essays*, Amherst (N.Y.), Humanities Press, pp. 243-264.

Bubner, R.

1969 *Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie*, in «Hegel-Studien», 1969, n. 5, pp. 129-159.

1970 «Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst», in R. Bubner, K. Cramer e R. Wiehl (a cura di), *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze*, vol. II, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1970, pp. 317-342.

1974 *Zur Struktur dialektischer Logik*, in «Hegel-Jahrbuch», 1974, pp. 137-143.

Campogiani, M.

2001 *Hegel e il linguaggio. Dialogo, lingua, proposizioni*, Napoli, La Città del Sole.

Carchia, G.

2000 *L'amore del pensiero*, Macerata, Quodlibet.

Cavarero, A.

2003 *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Milano, Feltrinelli.

Cavell, S.

2003 *Il ripudio del sapere. Lo scetticismo nel teatro di Shakespeare*, trad. it. di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2004.

Chiurazzi, G.

1992 *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Torino, Rosenberg & Sellier.

2005 *Teorie del giudizio*, Roma, Aracne.

Cook, D.J.

1970 *Sprache und Bewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, in «Hegel-Jahrbuch», 1970, pp. 117-124.

1973 *Language in the Philosophy of Hegel*, The Hague-Paris, Mouton.

Damjanovic, M.

1971 *Kann die Sprache im System Hegels die Position des Absoluten einnehmen?*, in «Hegel-Jahrbuch», 1971, pp. 197-203.

D'Angelo, P.

1986 *Simbolo e arte in Hegel*, Roma-Bari, Laterza, 1986.

De Bortoli, C.

2008 *Osservazioni sul ruolo del linguaggio nel VI capitolo della Fenomenologia dello spirito*, in «Postfilosofie», 2007, n. 3: *Riconoscimento, dialettica e fenomenologia*. A

duecent'anni dalla Fenomenologia dello spirito di Hegel, pp. 71-106.

Derbolav, J.

1959 *Hegel und die Sprache. Ein Beitrag zur Standortbestimmung der Sprachphilosophie im Systemdenken des Deutsche Idealismus*, in H. Gipper (a cura di), *Sprache Schlüssel zur Welt. Festschrift für Leo Weisgerber*, Düsseldorf, Pädagogischer Verlag Schwann, pp. 56-86.

Derrida, J.

1971 *Il pozzo e la piramide*, in Id., *Margini della filosofia* (1972), a cura di M. Iofrida, Torino, Einaudi, 1997, pp. 105-152.

2004 *Perdonare*, trad. it. di L. Odello, Milano, Cortina, 2004.

Donini, P.

2008 *Introduzione*, ad Aristotele, *Poetica*, Torino, Einaudi, pp. VII-CLXXXII.

Dottori, R.

2006 *Die Reflexion des Wirklichen*, Tübingen, Mohr (Siebeck).

2007 *Che cos'è il sapere assoluto? Osservazioni conclusive sulla Fenomenologia dello spirito*, in «Il cannocchiale», 2007, n. 3, pp. 244-282.

Drilo, K.

2007 *Integration des Absoluten in das Leben des Volkes. Hegels Bestimmung der Kunstreligion in der Phänomenologie des Geistes*, in «Synthesis philosophica», 2007, n. 43, pp. 127-140.

Duque, F.

2007 *Tutto il sapere del mondo*, in «Iride», 2007, n. 52, pp. 565-571.

Felicioli, P.R.

1982 *Il linguaggio della «Zerrissenheit» nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, in «Rivista di estetica», 1982, n. 22, pp. 12-27.

Ferrarin, A.

1987 *Hegel e il linguaggio. Per una bibliografia sul tema*, in «Teoria», 1987, n. 1, pp. 139-159.

2007 *Logic, Thinking, and Language*, in R. Bubner e G. Hindrichs (a cura di), *Stuttgarter Hegel-Kongreß 2005. Von der Logik zur Sprache*, Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 135-158.

Ferrario, F.

2008 *Percorsi di riflessione teologica*, in M. Bouchard e F. Ferrario, *Sul perdono. Storia della clemenza umana e frammenti teologici*, Milano, B. Mondadori, pp. 125-245.

Ferrini, C.

2008 *Reason Observing Nature*, in Westphal (a c. di) [2008, 92-135].

Foucault, M.

1961 *Prefazione alla Storia della follia*, in Id., *Antologia. L'impazienza della libertà*, a cura di V. Sorrentino, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 9-17.

1970 *L'ordine del discorso*, trad. it. di A. Fontana, Torino, Einaudi, 1972.

1972 *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. di F. Ferrucci e (prefazione, appendici) di E. Renzi e V. Veziosi, Milano, Rizzoli, 1992.

Freud, S.

1910 *Sul significato opposto delle parole primordiali*, in Id., *Saggi sull'arte la letteratura e il linguaggio*, a cura di C. Musatti, trad. it. di E. Luserna, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, pp. 61-71.

1919 *Il perturbante*, in Id., *Saggi sull'arte la letteratura e il linguaggio*, a cura di C. Musatti, trad. it. di S. Daniele, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, pp. 267-309.

Gadamer, H.G.

1960 *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani 1983.

1971 *La dialettica di Hegel*, a cura di R. Dottori, Genova, Marietti, 1996².

Garelli, G.

1999 *La teleologia secondo Kant. Architettura, finalità, sistema (1781-1790)*, Bologna, Pendragon.

2001 *L'ambiguo destino della catarsi*, introduzione a Id. (a cura di), *Filosofie del tragico*, Milano, B. Mondadori, pp. 1-23.

2002 *Introduzione*, a I. Kant, *Lezioni di enciclopedia filosofica*, Udine, Campanotto, pp. IX-XXXIV.

2005 *Il cosmo dell'ingiustizia. Fine della teleologia e fini della responsabilità*, Genova, Il melangolo.

2007 *Un monumento per il classicismo*, in Szondi [1991b, trad. it. 2007, VII-XXIV].

2008 *Lo spirito dell'inquietudine*, introduzione e nota al testo a G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, Torino, Einaudi, pp. IX-L.

2011 *Aristofane come figura dello spirito. La commedia nella, Phänomenologie des Geistes di Hegel*, in «Annuario filosofico 2009», Mursia, Milano 2011 (in corso di pubblicazione).

Gentile, G.

1938 *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Milano, Garzanti, 1991, pp. 445-682.

Gentili, C. e Garelli, G.

2010 *Il tragico*, Bologna, Il Mulino.

Gethmann-Siefert, A.

2005 *Einführung in Hegels Ästhetik*, München, Fink-UTB.

Givone, S.

2005 *Il bibliotecario di Leibniz. Filosofia e romanzo*, Einaudi, Torino.

Goldoni, D.

2003 *Hegel e il linguaggio. Quale alterità?*, in Ruggiu e Testa (a cura di) [2003, 400-434].

Graeser, A.

1998 *Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewißheit*, in Köhler e Pöggeler (a cura di) [1998, 33-51].

Gurisatti, G.

2005 *Dizionario di fisiognomica. Il volto, le forme, l'espressione*, Macerata, Quodlibet.

Habermas, J.

1983 *Etica del discorso*, a cura di E. Agazzi, Roma-Bari, Laterza, 1989².

Hadot, P.

1995 *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. it. di E. Giovanelli, Torino, Einaudi, 1998.

Halliwell, S.

2002 *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton U.P.

Harris, H.S.

1997 *Hegel's Ladder*, 2 voll., Indianapolis-Cambridge, Hackett.

Harth, D.

1988 *Zerrissenheit, . L'idealismo tedesco e la ricerca d'identità culturale*, trad. it. di G. Garelli, in «Rivista di estetica», 1993, n. 39, pp. 3-21.

Heidegger, M.

1931 *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1980; trad. it. *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di E. Mazzarella, Napoli, Guida, 1988.

Holtermann, M.

2004 *Der deutsche Aristophanes. Die Rezeption eines politischen Dichters im 19. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Honneth, A.

1992 *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, Milano, il Saggiatore, 2002.

Horstmann, R.-P.

1977 *Jenaer Systemkonzeptionen*, in O. Pöggeler (a cura di),

Hegel. Einführung in seine Philosophie, Freiburg-München, Alber, pp. 43-58.

1991 *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Hain, Frankfurt a.M.

2006 *Hegels Ordnung der Dinge. Die «Phänomenologie des Geistes» als “transzendentalistisches” Argument für eine monistische Ontologie und seine erkenntnistheoretischen Implikationen*, in «Hegel-Studien», 2006, n. 41, pp. 9-50.

Hyppolite, J.

1946 *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, presentazione di M. Dal Pra, trad. it. di G.A. De Toni, Firenze, La Nuova Italia, 1972.

Jaeschke, W.

2004 *Il sapere assoluto*, trad. it. di V. Santoro in «Postfilosofie», 2007, n. 3: *Riconoscimento, dialettica e fenomenologia. A duecent'anni dalla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, pp. 107-127.

Jauß, H.-R.

1984 «*Le Neveu de Rameau*». *Dialogue et dialectique* (ou: *Diderot lecteur de Socrate et Hegel lecteur de Diderot*), in «*Revue de Métaphysique et de Morale*», 1984, n. 89, pp. 145-181.

Kaan, A.

1964 *Le mal et son pardon*, Bonn, Bouvier (Hegel-Studien/

Beiheft 3: Hegel-Tage Royaumont 1964), pp. 187-194.

Kaehler, K.E. e Marx, W.

1992 *Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M., Klostermann.

Kohl, E.

2003 «Gestalt». *Untersuchungen zu einem Grundbegriff in Hegels Phänomenologie des Geistes*, München, Utz.

Köhler, D. e Pöggeler, O. (a cura di)

1998 G. W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Berlin, Akademie Verlag (Klassiker Auslegen).

Kojève, A.

1947 *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, a cura di G.F. Frigo, Milano, Adelphi, 1996.

Königson, M.-J.

1974 Hegel, Adam Smith et Diderot, in J. D'Hondt (a cura di), *Hegel et le siècle des Lumières*, Paris, Puf, pp. 51-70.

Landucci, S.

1976 *Hegel: la coscienza e la storia*, Firenze, La Nuova Italia.

Lauener, H.

1964 *Die Sprache der Zerrissenheit als Dasein des sich entfremdeten Geist bei Hegel*, in «*Studia Philosophica*»,

1964, n. 24, pp. 162-175.

1972 *Die Sprache in der Philosophie Hegels mit besonderem Berücksichtigung der Ästhetik*, Bern, Haupt.

Lévinas, E.

1961 *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 1996.

Law, S.C.

2000 *Hegel and the Spirit of Comedy. Der Geist der stets verneint*, in W. Maker (a cura di), *Hegel and Aesthetics*, Albany, Suny Press, 2000, pp. 113-130.

Loewenberg, J.

1965 *Hegel's Phenomenology: Dialogues on the Life of the Mind*, La Salle, Open Court.

Löwith, K.

1941 *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, trad. it. di G. Colli, Torino, Einaudi, 1949.

1960 *Teoria filosofica e prassi storica. La filosofia degli hegeliani di sinistra*, in K. Löwith (a cura di), *La sinistra hegeliana*, introduzione di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1982, pp. 437-470.

1965 *Hegel und die Sprache*, in *Sämtliche Schriften I. Mensch und Menschenwelt*, a c. di K. Stichweh e M.B. de Launay,

Stuttgart, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1981, pp. 373-398.

Lukács, G.

1954 *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, trad. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1960.

Marconi, D.

2007 *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Torino, Einaudi.

Marquard, O.

1989 *Estetica e anestetica*, trad. it. di G. Carchia, Bologna, Il Mulino, 1994.

Marx, W.

1967 *Absolute Reflexion und Sprache*, Frankfurt a.M., Klostermann.

1971 *Hegels, Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in «Vorrede» und «Einleitung»*, Frankfurt a.M., Klostermann.

Massolo, A.

1973 *La storia della filosofia come problema*, a cura di L. Sichirillo, Firenze, Vallecchi, 1973; parte II, pp. 43-238.

McDowell, J.

1996 *Mente e mondo*, trad. it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999.

MacIntyre, A.

1972 *Hegel on Faces and Skulls*, in J. Stewart (a cura di), *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays*, Albany, Suny Press, 1998, pp. 213-224.

Moll, P.

2004 *The Purposive Purposiveness of Hegel's Physiognomy*, in A. Arndt e E. Müller (a cura di), *Hegels «Phänomenologie des Geistes» heute*, Berlin, Akademie-Verlag (Deutsche Zeitschrift für Philosophie/Sonderband 8), pp. 145-156.

Morin, E.

2000 *Pardonner, c'est résister à la cruauté du monde*, in «Le Monde des Débats», febbraio 2000.

Nussbaum, M.

1986 *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. it. di M. Scattola, Bologna, Il Mulino, 1996.

Negri, A.

1975 *Hegel e il linguaggio dell'illuminismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1975, n. 54, pp. 477-521.

Nuzzo, A.

2003 *The Thruth of «absolutes Wissen» in Hegel's Phenomenology*, in A. Denker e M. Vater (a cura di), *Hegel's Phenomenology of Spirit. New Critical Essays*, Amherst (N.Y.), Humanities Press, pp. 265-294.

Oksenberg Rorty, A. (a cura di)

1992 *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton U.P.

Pagano, M.

1992 *Hegel: la religione e l'ermeneutica del concetto*, Napoli, Esi, 1992.

1996 *Cenni per una storia delle interpretazioni*, in G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito. Prefazione – Introduzione – Il sapere assoluto*, a cura di M. Pagano, Torino, Sei, pp. 157-194.

Pareyson, L.

1995 *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi.

Philipsen, P.U.

1992 *Sprache bei Hegel und Derrida*, in «Hegel-Jahrbuch», 1992, pp. 375-383.

Pinkard, T.

1994 *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge U.P.

Pöggeler, O.

1993 *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg-München, Alber.

Poggi, S.

2007 *La coscienza che intende e che nega*, intervento tenuto in occasione dell'incontro *Lecture della Fenomenologia dello Spirito*, Bologna, Scuola Superiore di Studi Umanistici, 29 novembre 2007, e quindi riproposto con parziali modifiche ad Ancona il 4 dicembre 2007 (all'indirizzo web: <http://195.96.216.180/irre/download>).

Pozzi D'Amico, L.

1980 «*Le Neveu de Rameau*» nella «*Fenomenologia dello Spirito*», in «*Rivista critica di storia della filosofia*», 1980, n. 35, pp. 291-306.

Primoratz, I.

1986 *Banquos Geist. Hegels Theorie der Strafe*, Bonn, Bouvier (Hegel-Studien/Beiheft 29).

Racinaro, R.

2003 *Tragedia, ironia, comicità. Hegel e il «Nipote» di Diderot*, in Ruggiu e Testa (a cura di) [2003, 167-194].

Rametta, G.

1992 *Filosofia come «sistema della scienza»*. Introduzione alla lettura della «Prefazione» alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, Schio, Tamoni.

Rorty, R.

1979 *La filosofia e lo specchio della natura*, trad. it. di G. Millone e R. Salizzoni, nota introduttiva di D. Marconi e G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1986.

1997 *Introduzione*, a Sellars [1956; trad. it. 2004, VII-XV].

Rosenkranz, K.

1844 *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Milano, Mondadori, 1974².

Ruggiu, L.

2003 *Hegel: fine della filosofia?*, in Ruggiu e Testa (a cura di) [2003, 218-246].

Ruggiu, L. e Testa, I. (a cura di)

2003 *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Milano, Guerini e Associati.

Sanders, A.

1996 *The Short Oxford History of English Literature*, Oxford, Clarendon.

Sanò, L. (a cura di)

2009 *Il destino di Prometeo. Razionalità, Tecnica, Conflitto*, in «Paradosso», Padova, Il Poligrafo, 2009.

Scheier, C.-A.

1980 *Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Architektonik des erscheinenden Wissens*, Freiburg-München, Alber.

Schmidt, F.

1961 *Hegels Philosophie der Sprache*, in «Deutsche

Zeitschrift für Philosophie», 1961, n. 9, pp. 1479-1486.

Schmitz, H.

1957 *Der Gestaltbegriff in Hegels «Phänomenologie des Geistes» und seine geistesgeschichtliche Bedeutung*, in R. Alewyn, H.-E. Hass e C. Heselhaus (a cura di), *Gestaltprobleme der Dichtung. Günther Müller zu seinem 65. Geburtstag*, Bonn, Bouvier, pp. 315-334.

Schulte, M.

1992 *Die «Tragödie im Sittlichen»*. Zur Dramentheorie Hegels, München, Fink.

Shapiro, G.

1976 *Hegel's Dialectic of Artistic Meaning*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», 1976/1977, n. 35, pp. 23-35.

Sellars, W.

1956 *Empirismo e filosofia della mente*, introduzione di R. Rorty, con una guida alla lettura di R. Brandom (1997), trad. it. di E. Sacchi, Torino, Einaudi, 2004.

Siep, L.

2000 *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels «Differenzschrift» und «Phänomenologie des Geistes»*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Simon, J.

1966 *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, Kohlhammer.

Starobinski, J.

1976 *La cena da Bertin*, introduzione a Diderot [Nipote, 7-29].

1989 *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei lumi*, trad. it. di A. Martinelli, Torino, Einaudi, 1990.

Steiner, G.

1984 *Le Antigoni*, trad. it. di N. Marini, Milano, Garzanti, 2003.

Stiehler, G.

1964 «Rameau's Neffe» und die «Phänomenologie des Geistes», in «Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität», 1964; Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe, n. 13, pp. 163-167.

Surber, J.P.

1975 *Hegel's Speculative Sentence*, in «Hegel-Studien», 1975, n. 10, pp. 211-230.

Sussmann, H.

1996 *The Metaphor in Hegel's, Phenomenology of Mind*, in J. O'Neill (a cura di), *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition*, Albany, Suny Press, pp. 305-328.

Szondi, P.

1956 *Teoria del dramma moderno 1880-1950*, trad. it. di G.L.,

Torino, Einaudi, 1962.

1961 *Saggio sul tragico*, trad. it. di G. Garelli, a cura e con un saggio di F. Vercellone, prefazione di S. Givone, Torino, Einaudi, 1996.

1991a *Antico e moderno nell'estetica dell'età di Goethe*, in Id., *Poetica e filosofia della storia*, a cura di R. Gilodi e F. Vercellone, trad. it. di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2001, pp. 179-381.

1991b *La poetica di Hegel*, trad. it. di A.M. Marietti, Torino, Einaudi, 2007.

Taminiaux, J.

1969 *Le regard et l'excédent*, La Haye, Nijhoff, 1977, pp. 42-54.

Tessitore, F. (a cura di)

1970 *Incidenza di Hegel*, Napoli, Morano.

Thompson, K.

2006 *Fragmentation, Contamination, Systematicity: The Threats of Representation and the Immanence of Thought*, in J. O'Neill Surber (a cura di), *Hegel and Language*, Albany, Suny Press, pp. 35-53.

Valenza, P.

2007 *Linguaggio e riconciliazione. Sulla conclusione del capitolo sulla moralità della, Fenomenologia dello spirito*, in

«Il cannocchiale», 2007, n. 3: *Prospettive sulla «Fenomenologia dello spirito»*, pp. 195-218.

Vattimo, G.

1970 *Introduzione all'estetica di Hegel*, Torino, Giappichelli.

Vercellone, F. e Macor, L.A. (a cura di)

2009 *Teoria del romanzo*, Milano, Mimesis.

Vernon, J.

2007 *Hegel's Philosophy of Language*, London, Continuum.

Verra, V.

2007 *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, Bologna, Il Mulino.

Vieweg, K.

2008 *Religion und absolutes Wissen. Der Übergang von der Vorstellung in den Begriff*, in Vieweg e Welsch (a cura di) [2008, 581-600].

Vieweg, K. e Welsch, W. (a cura di)

2008 *Hegels «Phänomenologie des Geistes». Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Vinci, P.

2001 *L'Antigone di Hegel. Alle origini tragiche della soggettività*, in P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Roma, Donzelli, pp. 31-46.

Von der Stein, A.

1968 *Der Systembegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung*, in A. Diemler (a cura di), *System und Klassifikation in Wissenschaft und Dokumentation*, Meisenheim a.G., Hein, pp. 1-14.

Wahl, J.

1929 *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, trad. it. di F. Occhetto, prefazione di E. Paci, Roma-Bari, Laterza, 1994².

Westphal, K.R.

2009 *Hegel's Phenomenological Method and Analysis of Consciousness*, in Westphal (a cura di) [2009, 1-36].

2009 *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford, Blackwell.

Wiehl, R.

1966 *Über den Sinn der sinnlichen Gewissheit in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Bonn, Bouvier (Hegel-Studien/ Beiheft 3: Hegel-Tage Royaumont 1964), pp. 103-134.

1987 *Die Komplementarität von Selbstsein und Bewußtsein*, in K. Cramer, H.F. Fulda, R.-P. Horstmann e U. Pothast (a cura di), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt a.M. 1987, Suhrkamp, pp. 44-75.

Wieland, W.

1973 *Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit*, in H.F. Fulda

e D. Henrich (a cura di), *Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 67-82.

Wohlfart, G.

1981 *Der speculative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Berlin-New York, de Gruyter.

Ziglioli, L.

2009 *Il linguaggio della dialettica: Hegel e la proposizione speculativa*, in «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», 2008, n. 23, pp. 533-566.

Indice dei nomi

Abbagnano, N., 80
Abel, K., 96
Adorno, Th.W., 79
Amenofi III, 187
Apel, K.-O., 120, 168, 169
Arendt, H., 153-158, 171, 172
Ariosto, L., 129
Aristofane, 127, 129, 201, 212-214
Aristotele, 63, 119, 127, 154, 155, 168, 181, 205, 208
Austin, J.L., 118
Bagetto, L., 22, 80, 89, 101, 104
Baptist, G., 77
Belfiore, E., 154, 155
Bencivenga, E., 15
Bertinetti, P., 109
Beyer, W.R., 89
Bloch, E., 20, 173
Blumenberg, H., 81, 82
Bodei, R., 10, 219
Bodammer, Th., 29
Bouchard, M., 158
Brandom, R., 16
Brinkmann, K., 172
Bubner, R., 10, 219
Camerlingo, R., 109
Campogiani, M., 29, 102, 143
Cantillo, G., 57
Carchia, G., 9
Castiglione, B., 130
Cavarero, A., 37, 50
Cavell, S., 109, 117-123
Cervantes, M. de, 145, 178
Chiurazzi, G., 18, 37, 96

Cicero, V., 57
Cicerone, Marco Tullio, 128
Condillac, É.B. de, 135
Cook, D.J., 29, 58
Croce, B., 39, 40
D'Angelo, P., 102
Danton, G.-J., 193
De Bortoli, C., 36, 58, 148
De Negri, E., 39, 57
Derbolav, J., 29
Derrida, J., 16, 37-51, 55, 158
Descartes, R., 118, 119, 122, 130, 131, 145, 149
Dewey, J., 118
Diderot, D., 143-146, 148, 178, 204
Donini, P., 155
Drilo, K., 179, 197
Eichmann, A., 156
Eschenmayer, A.K.A., 99
Eschilo, 153, 178, 201, 207, 209, 211, 214
Esopo, 129
Eupoli, 127
Euripide, 198
Fedro, 129, 130
Felicioli, P.R., 137, 145
Ferrini, C., 64
Ferrarin, A., 20
Ferrario, F., 156, 170, 171, 173, 174
Feuerbach, L., 58
Fichte, J.G., 111
Foucault, M., 14, 116, 144, 145, 219, 220
Freud, S., 96, 97, 136
Gadamer, H.-G., 189, 201
Garelli, G., 11, 18, 47, 60, 95, 101, 102, 115, 124, 151, 164, 205, 212
Gassendy, P., 122
Gentili, C., 124, 205
Gethmann-Siefert, A., 182, 201, 205, 216
Giacomo I Stuart, re d'Inghilterra, 107
Giacomo VI di Scozia vedi Giacomo I Stuart
Giovanni, evangelista, 101, 170
Givone, S., 81, 82

Goethe, J.W., [81](#), [143](#), [166](#), [178](#)
Goldoni, D., [51](#)
Graeser, A., [60](#)
Grimm, J., [59](#), [73](#), [97](#)
Grimm, W.K., [59](#), [73](#), [97](#)
Gurisatti, G., [64](#), [66](#), [73](#), [77](#), [78](#)
Habermas, J., [168](#)
Hadot, P., [11](#)
Halliwell, S., [155](#)
Harris, H.S., [143](#), [212](#)
Harth, D., [116](#)
Heidegger, M., [16](#), [51](#), [52](#), [118](#)
Herder, J.G., [188](#)
Hölderlin, F., [90](#), [115](#), [188](#), [189](#), [217](#)
Holinshed, R., [107](#)
Holtermann, M., [212](#)
Horstmann, R.-P., [23](#), [38](#), [86](#)
Hotho, H.G., [43](#), [77](#), [84](#)
Hume, D., [118](#), [119](#), [145](#)
Husserl, E., [118](#)
Hyppolite, J., [55](#), [60](#), [81](#), [138](#), [141](#), [144](#), [182](#), [183](#), [194](#), [195](#), [216](#)
Iofrida, M., [40](#)
Jacobi, F.H., [99](#), [166](#), [178](#)
Jaeschke, W., [77](#)
Jauß, H.-R., [144](#), [149](#), [204](#)
Kaan, A., [172](#)
Kaehler, K.E., [64](#)
Kant, I., [11](#), [12](#), [15](#), [16](#), [23](#), [38](#), [65](#), [66](#), [70](#), [75](#), [79](#), [86](#), [90-92](#), [95](#),
[111](#), [118](#), [119](#), [129](#), [151](#), [152](#), [156](#), [159](#), [180](#), [182](#).
Kohl, E., [22](#)
Königson, M.-J., [146](#)
Kojève, A., [74](#), [179](#), [180](#), [185](#), [193](#), [194](#), [196](#), [199](#), [208](#), [214](#)
Kroner, R., [182](#)
La Bruyère, J. de, [131](#), [135](#)
La Fontaine, J. de, [129](#), [130](#)
La Rochefoucauld, F. de, [133](#)
Lasson, G., [84](#),
Lauener, H., [20](#), [143](#)
Law, S.C., [212](#), [214](#)
Lessing, G.E., [100](#), [196](#), [208](#)
Lévêque, J.-C., [22](#)

Lévinas, E., 78
Locke, J., 145
Loewenberg, J., 212
Löwith, K., 12, 13, 29
Luca, evangelista, 154, 157
Luciano di Samosata, 136
Lukács, G., 29, 143, 146
Marco, evangelista, 153, 154, 173
Marconi, D., 12
Marquard, O., 15
Marx, K., 89, 100
Marx, W., 20, 22, 64, 93, 193
Matteo, evangelista, 153, 154, 161, 162, 216
MacIntyre, A., 67
McDowell, J., 16
Menandro, 127
Meré, A. Gombaud de, 131
Molière (J.B. Poquelin), 130, 132-134
Moll, P., 65, 67
Montesquieu (C.-L. de Secondat de), 186
Moore, G.E., 118
Moreschini, C., 155
Morin, E., 158
Negri, A., 145, 148
Nietzsche, F., 94, 117
Nohl, H., 111
Novalis (F. von Hardenberg), 81
Nussbaum, M.C., 110, 155
Nuzzo, A., 77, 86
Oksenberg Rorty, A., 155
Omero, 201, 204
Pagano, M., 77, 185
Philipsen, P.U., 37
Pietro, apostolo, 161
Pinkard, T., 59, 76, 219
Platone, 11, 57, 128
Pöggeler, O., 210
Poggi, S., 59, 62, 77
Pozzi D'Amico, L., 143, 144
Primoratz, I., 113
Quine, W.V.O., 118

Racinaro, R., 145
Robespierre, M. de, 193
Rorty, R., 16, 47
Rosenkranz, K., 35, 83, 149
Rousseau, J.-J., 81, 133, 146
Ruggiu, L., 16
Sanders, A., 109
Scheier, C.-A., 76, 214
Schelling, F.W.J., 10, 79, 85, 87, 97, 179, 188, 216
Schiller, F., 143, 178, 188
Schmidt, F., 29
Schmitz, H., 22
Schulte, M., 212
Sellars, W., 16
Seneca, Lucio Anneo, 128
Shakespeare, W., 78, 107, 108, 117, 118, 121, 125, 136, 178, 210
Shapiro, G., 204, 208, 212, 215
Simon, J., 20, 29, 58, 102
Socrate, 12, 127, 128, 144, 204, 207, 213, 214
Sofocle, 110, 178, 191, 192, 201, 204
Starobinski, J., 130, 131, 133-136, 144, 146-148
Steffens, H., 40
Steiner, G., 7, 204
Strawson, P.F., 118
Surber, J.P., 21, 91, 102
Sussmann, H., 83
Szondi, P., 84, 110-112, 114, 188, 189, 201, 212
Taminiaux, J., 29, 58
Teofrasto, 127, 136
Testa, I., 16
Thompson, K., 23, 41
Tucidide, 155
Vattimo, G., 190, 192, 213
Vernon, P., 29
Verra, V., 16
Vieweg, K., 19, 23
Vinci, P., 193, 208
Voltaire (F.M. Arouet), 145
Von Der Stein, A., 19
Wahl, J., 80, 81

Welsch, W., [19](#)
Wiehl, R., [15](#), [60](#), [62](#), [177](#)
Wieland, W., [60](#)
Winckelmann, J.J., [188](#), [196](#)
Wittgenstein, L., [118](#)
Wohlfart, G., [20](#), [23](#), [91](#), [187](#)
Zappalà, S.M., [130](#)
Ziglioli, L., [58](#)

Lo spirito in figura

Garelli Gianluca

EAN: 9788815304704

Licensed to:

Antonio Allegra

Date of purchase: November 04, 2011
through Internet Bookshop Italia s.r.l.

Customer identifier: 1010000

Transaction number: 7066480

The contents and components of this eBook, including but not limited to all text, images, graphics, video, pictures and trademarks, are protected by national and international intellectual property laws, and are entirely owned by its publisher.

You are granted a non-exclusive non-transferable limited personal license to download and view the contents for your personal, non-commercial, private use. The download and use of the eBook does not grant any ownership in or to any of that content. The modification, editing, republication, resale, renting, distribution or transfer, by any means or in any manner, of all or part of the eBook, to any other party are strictly forbidden without prior written consent from the publisher.

The seller declines all responsibility regarding the contents of the eBook. In no event shall the seller or the publisher be liable for any direct or indirect damages arising out of the use of, or inability to use the eBook. The publisher reserves all rights not expressly granted hereby.